

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

Rodrigo Cruz Gagliano

**A SANTÍSSIMA TRINDADE POSITIVISTA (COMTE,
DURKHEIM & SAUSSURE) CONTRA A ANARQUIA – UMA
LEITURA HERÉTICA ANARQUISTA**

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Linguística da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
doutor em linguística
Orientador: Prof. Dr. Fabio Luiz Lopes
da Silva

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Gagliano, Rodrigo Cruz

A SANTÍSSIMA TRINDADE POSITIVISTA (COMTE, DURKHEIM & SAUSSURE) CONTRA A ANARQUIA [tese] : uma leitura herética anarquista / Rodrigo Cruz Gagliano ; orientador, Fabio Luiz Lopes da Silva - Florianópolis, SC, 2013.

317 p. ; 21cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Linguística.

Inclui referências

1. Linguística. 2. Sociologia. Política. Filosofia da ciência. Anarquismo. I. Silva, Fabio Luiz Lopes da. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Linguística. III. Título.

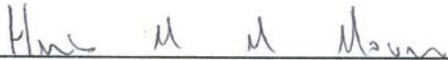
Esse texto pode ser copiado em parte ou no seu todo, como patrimônio humano que é, sem sequer a necessidade de citação de seu autor, pode ser plagiado, a única coisa que se pede é a tentativa de não distorcê-lo.

Rodrigo Cruz Gagliano

**A SANTÍSSIMA TRINDADE POSITIVISTA (COMTE,
DURKHEIM & SAUSSURE) CONTRA A ANARQUIA – UMA
LEITURA HERÉTICA ANARQUISTA**

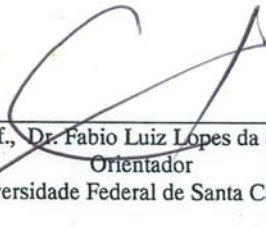
Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “doutor”, e
aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em
Linguística

Florianópolis, 22 de fevereiro de 2013 .

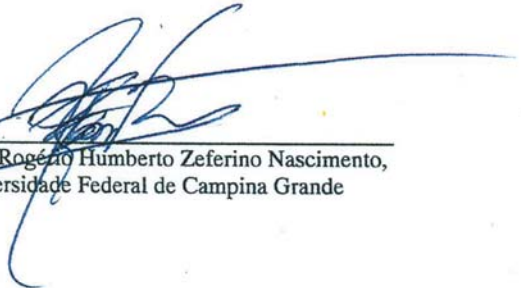


Prof. Heronides Maurilio de Melo Moura, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



Prof., Dr. Fabio Luiz Lopes da Silva,
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof., Dr. Rogério Humberto Zeferino Nascimento,
Universidade Federal de Campina Grande



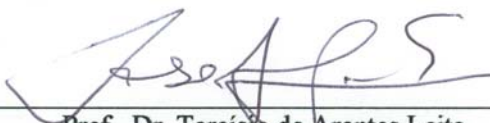
Prof., Dr. Tiago Bahia Losso,
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof., Dr. Pedro de Souza,
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof., Dr. Josias Ricardo Hack,
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof., Dr. Tarcísio de Arantes Leite,
Universidade Federal de Santa Catarina



Dedico esta tese a todxs xs que, amorosamente, anarquiza(ra)m o mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço pela partilha, às vezes, amorosa, às vezes, intelectual, muitas vezes, as duas, e colaboração à Angela, à Lorreine, à Ferdinanda Chomaska (Fernanda) e ao Rogério. Não precisam de sobrenomes, sabem quem são e que estão no meu coração.

Até onde posso lembrar, a origem de minha rebelião contra os poderosos foi meu horror aos sofrimentos infligidos aos animais. Cheguei a desejar que os animais se vingassem, que o cachorro mordesse o homem que o havia maltratado sem piedade, que o cavalo que sangrava debaixo do açoite jogasse longe o ginete que o estava atormentando. Mas os animais, mudos, se submetem sempre à sua sorte...

(Louise Michel)

Ser governado significa ser vigiado, inspecionado, espiado, dirigido, valorado, pesado, censurado, por pessoas que não têm o título, nem a ciência, nem a virtude. Ser governado significa, por cada operação, cada movimento, cada transação, ser anotado, registrado, listado, tarifado, carimbado, apontado, coisificado, patenteado, licenciado, autorizado, apostrofado, castigado, impedido, reformado, alinhado, corrigido. Significa, sob o pretexto da autoridade pública, e sob o pretexto do interesse geral, ser amestrado, esquadrinhado, explorado, mistificado, roubado; ao menor sinal de resistência, ou a primeira palavra de protesto, ser preso, multado, mutilado, vilipendiado, humilhado, golpeado, reduzido ao mínimo sopro de vida, desarmado, encarcerado, fuzilado, metralhado, condenado, deportado, vendido, traído e como se isso não fosse suficiente, desarmado, ridicularizado, ultrajado, burlado. Isto é o governo, esta é a sua justiça, esta é a sua moral.

(P-J Proudhon)

RESUMO

Esta tese é uma análise política, sob viés anarquista, de três obras fundamentais dos criadores oficiosos e positivistas da sociologia e da linguística. Trata-se da análise de *Reorganizar a Sociedade*, “opúsculo fundamental” de Auguste Comte, de *La División del Trabajo Social*, a tese de doutorado de Émile Durkheim e do *Curso de Linguística Geral*, obra póstuma e relativamente apócrifa de Ferdinand de Saussure. Portanto, esta tese se configura como um estudo metodologicamente simples e bibliográfico. Este estudo pretende extrair e mostrar as consequências éticas e políticas das teses científicas dessa trindade positivista, que, como se verá, apontam para um mundo sufocante de controle, hierarquia e dominação, protofascista, ou seja, contra a anarquia, mantida aqui todas as ambiguidades dessa palavra. Sob a perspectiva de que a parte e o todo não são qualitativamente diferentes, des-velar todo o horror ético e moral presente, desde o início, nessas ciências, a sociologia e a linguística, é também des-cobrir esse mesmo horror, metonimicamente, em toda a ciência-instituição. Como será afirmado, a ciência-instituição é a nova teologia dos tempos presentes, com seu clero de cientistas e acadêmicos, assim, esta tese se apresenta sob a forma de um também renovado anticlericalismo. O interesse e justificação deste texto não se dão na reforma desta instituição, mas no seu fim.

Palavras-chave: Sociologia. Linguística. Anarquia. Política. Ética.

ABSTRACT

This thesis is built under an anarchist point of view and aim to develop a political analysis of three fundamental works from the officious and positivists creators of the fields of Linguistics and Sociology. These works are: *Reorganizar a Sociedade*, “fundamental booklet” written by Auguste Comte; *La División del Trabajo Social*, doctorate thesis by Émile Durkheim and the *Curso de Linguística Geral* that is a posthumous and relatively apocryphal work, under the name of Ferdinand de Saussure. Thus, this thesis is a study methodologically simple and bibliographical. This study aims to extract and to show ethical and political consequences of the scientific works developed by this positivist trinity that, as we shall see, points to a suffocant and proto-fascist world of control, hierarchy and domination. That means it is against anarchy, with all the possible ambiguities this word may contain. Under the perspective that the parts and the whole are qualitative distinct, to un-veil all the moral and ethical horror presented since the beginning of Linguistics and Sociology is also to metonymically un-cover this same horror in the totality of the science-institution. We will assert that this science-institution is the new theology of our times, composed by its clergy of scientists and academics. Thus this thesis presents itself as a form of renewed anticlericalism. The concern and the justification of the present text are not engaged in the reform of this institution, but in its end.

Keywords: Sociology. Linguistics. Anarchy. Politics. Ethics.

SUMÁRIO

1 FRAGMENTOS INTRODUTÓRIOS.....	11
2 AUGUSTE COMTE: DA MISÉRIA HUMANA À MISÉRIA FILOSÓFICA	53
2.1 REORGANIZANDO A SOCIEDADE: COMTE E SEU PROJETO DE MUNDO AUTORITÁRIO.....	72
2.1.1 A introdução do plano	73
2.1.2 Exposição geral.....	82
2.1.3 Primeira série de trabalhos.....	100
3 DURKHEIM: O ENGENHO E A ARTE DO CONSERVADORISMO.....	115
3.1 A DIVISÃO DO TRABALHO SOCIAL	147
3.1.1 Prefacio a la primera edición	147
3.1.2 Introducción.....	149
3.1.3 Libro I – La función de la división del trabajo – Capítulo I – Método para determinar esta función	155
3.1.4 Libro I – Capítulo II – Solidaridad mecánica o por semejanzas.....	161
3.1.5 Libro I – Capítulo III – La solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica	171
3.1.6 Libro 1 – Capítulo IV – Otra prueba de lo anterior	177
3.1.7 Libro 1 – Capítulo V – Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias	182
3.1.8 Libro 1 – Capítulo VI – Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias (continuación).....	186
3.1.9 Libro 1 – Capítulo VII – Solidaridad orgánica y solidaridad contractual	193
3.1.10 Libro 2 – Las causas y las condiciones – Capítulo I – Los progresos de la división del trabajo y los de la felicidad	195
3.1.11 Libro 2 – Capítulo II – Las causas	198
3.1.12 Libro 2 – Capítulo III – Los factores secundarios – la indeterminación progresiva de la conciencia común y sus causas.....	202
3.1.13 Libro 2 – Capítulo IV – Los factores secundarios (continuación) – La herencia	206
3.1.14 Libro 2 – Capítulo V – Consecuencias de lo anterior	210
3.1.15 Libro 3 – Las formas anormales – Capítulo I – La división del trabajo anómica	214
3.1.16 Libro 3 – Capítulo II – La división del trabajo coactiva	219
3.1.17 Libro 3 – Capítulo III – Otra forma anormal	224
3.1.18 Conclusión	227
3.1.19 Prefacio a la segunda edición.....	230

4 FERDINAND DE SAUSSURE E O CURSO DE LINGÜÍSTICA GERAL	233
4.1 O SURGIMENTO DA LINGÜÍSTICA: UMA PROFECIA, UM OBJETO DES-SUBJETIVADO E UM MÉTODO.....	239
4.2 A LÍNGUA SAUSSURENA E SEUS MÚLTIPLOS ASPECTOS	243
4.2.1 O sujeito falante depositário de língua: passividade e subordinação	244
4.2.2 Língua sistema, língua decalque da escrita.....	245
4.2.3 Signo, elemento da língua.....	248
4.2.4 Alguns princípios da língua.....	249
4.2.5 Um deus oculto	252
4.2.6 A impossibilidade das volições: a língua	253
4.2.6 A imutabilidade de deus-língua	255
4.2.7 O linguístico e o pré-linguístico: um discurso sobre a civilização?	256
4.2.8 O significado está para a língua, assim com as águas estão para deus	258
4.2.9 A língua como nomenclatura do significado?.....	260
4.2.10 Enfim, o valor do signo	261
4.2.11 Valor e significado	263
4.2.12 As relações dos signos em Saussure e as solidariedades de Durkheim.....	265
4.2.13 A anormalidade das relações livres	267
4.2.14 A racionalidade como régua das línguas.....	268
4.2.15 A analogia, a legalidade.....	270
4.2.16 A analogia, a competição	271
4.3 O SIGNIFICADO POLÍTICO PARA ‘SISTEMA’ NAS HUMANIDADES.....	272
4.4 A LÍNGUA COMO METÁFORA DE SOCIEDADE E O SIGNO COMO METÁFORA DE INDIVÍDUO?	276
4.5 A ORIGEM DA LÍNGUA(GEM) E O PAPEL DA LINGÜÍSTICA	283
5 FRAGMENTOS CONCLUSIVOS	291
REFERÊNCIAS	304

1 FRAGMENTOS INTRODUTÓRIOS

Quando, em meados da década de 1990, fui cursar minha graduação em linguística, na tão orgulhosa e competitiva Universidade de São Paulo (USP), Saussure era um sobrevivente, isto é, o livro que leva seu nome como autor, *Curso de Linguística Geral*, não era uma peça de museu lá. Meus professores uspianos estavam ainda sob forte ascendência intelectual francesa, estruturalista¹. Apenas nos dois últimos anos de graduação, tive contato com linguística estadunidense, salvo engano, em apenas duas disciplinas, sintaxe e psicolinguística. Chomsky me foi apresentado por duas professoras, uma com formação nos EUA e outra com formação na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

As duas únicas graduações em linguística no país, USP e UNICAMP, pelo que os estudantes sabiam, tinham referências diversas na linguística, a primeira pendia mais para a linguística europeia e a outra para a linguística estadunidense.

De qualquer forma, não me lembro de ter existido uma única discussão política a respeito das teorias – e, quiçá, práticas de vida desses autores. Nunca ouvi a menção ao positivismo, por exemplo. Ou, pior ainda, só soube, depois que saí da USP, e para minha completa perplexidade diante de teoria linguística muito conservadora, que Chomsky se dizia um anarquista².

Em seus discursos, meus professores, tivessem que formações tivessem, tinham posturas e pontos de vista positivistas, isto é, independente da escola teórica que adotassem, compartilhavam a ideologia positivista, acreditavam em objetividade científica, métodos rígidos, verdade, a dicotomia senso científico e senso comum, etc. Lembro bem de um discurso repetido e lido muitas vezes: de que a linguística era a ciência piloto das ciências humanas – diziam com jactância –, por conseguir se aproximar dos modelos das ciências duras. Qualquer coisa fora desse estreito mundinho seria lida como heresia.

Àquela época, eu não tinha claros posicionamentos políticos e não saberia explorar questões políticas, havia uma certa estranhamente aceita que separava ciência de questões políticas.

¹ Os franceses pós-modernos ainda não tinham sido acolhidos naquele cenário.

² Só muito tempo depois soube, por exemplo, das interessantes histórias de vida de Roman Jakobson ou do príncipe Troubetskoy.

Entre graduação e mestrado, houve uma grande pausa acadêmica. Morava em João Pessoa, Paraíba, e acabei por ir fazer o mestrado em sociologia, na Universidade Federal de Paraíba. Para a seleção li uma bibliografia do século 19: Durkheim, Marx e Weber. Nada mais.

Descobri que o curso, parte do mestrado, era muito ancorado naqueles autores do 19 e os autores mais recentes evocados eram ainda muito fixados naqueles. A atmosfera parecia ainda mais impregnada de escolasticismos que na linguística.

Se pudesse dividir essa sociologia era o fato de apontar para duas atitudes: uma descritivista e outra transformadora. Porém, ambas assimilavam o poder enquanto uma centralidade com certa naturalidade. O nível de questionamento de instituições como o estado, as relações de poder e outras coisas eram bastante limitadas. Um viés que questionasse esses limites era marginal(izado), afinal, os três porquinhos da sociologia se sujavam, cada um a sua forma, no lamaçal do poder. Uma perspectiva anarquista era desautorizada. Proudhon, por exemplo, era uma nota de rodapé, apesar de contemporâneo de Durkheim e Marx. Uma vez ou outra, Proudhon era citado como aquele contra quem Marx escrevera *A miséria da filosofia*, no entanto, nenhum professor se atrevia, ou sequer via necessidade, diante da imensa sapiência do doutor Marx, um iluminado, em confrontar os argumentos dos dois autores, o que teria sido um exercício intelectual bastante interessante.

Nunca fui apresentado, por exemplo, a um René Lourau, sociólogo e anarquista do século 20, vivo até faz pouco, que criou a análise de instituições³. Autor, no Brasil, mais conhecido pela psicologia social que conhecido na sociologia.

Assim, com aquele panteão, as discussões políticas em sociologia eram estreitas e, para mim, frustrantes, pela falta de imaginação de outras versões de mundo, de relações, etc. Sequer os professores abriam diálogos com autores da antropologia... As sociedades estatistas eram as únicas formas de existência social. Escrevi, então, uma tese sobre três autores anarquistas com suas teorias sociais, que para mim significavam uma negação ao lugar onde eu estava.

Mais uma pausa de alguns poucos anos e volto à academia. Dessa vez, aqui em Santa Catarina, no doutorado. Gato escaldado, não tinha

³ No Brasil, sua criação tem sido traduzida por ‘análise institucional’, forma linguística cheia de ambiguidades sendo que a forma escolhida por mim as dissipa. René Lourau era de origem francesa. Pouco ou nada conhecido em sociologia, para pesquisadores de psicologia social é uma referência conhecida.

grandes esperanças de que as coisas tivessem mudado na linguística. A maior parte das disciplinas que tive de cursar foram um reviver da graduação, ainda pior, afinal, dessa vez, as questões políticas nas teorias, sua ideologia, me interessavam vivamente, contudo, aos professores e aos meus colegas pareciam questões menores, ou mesmo inexistentes. Aliás, fui cursar uma disciplina, para mim ainda desconhecida de todo, *Políticas Linguísticas*. Nela, o ‘políticas’ se reduzia a relações com o estado e o estado posto como algo natural, quase um benfeitor da sociedade, uma necessidade. O professor da disciplina, garboso homem de estado, com laivos nacionalistas, nos debates comigo, citava Foucault como quem cita a bíblia: “Foucault dizia que o poder não é só negativo, é também produtivo”. E dava por encerrada o significado de relações mediadas pelos macropoderes.

Na linguística, desde seu princípio, o técnico mandou para *debaixo do tapete* o político: o campo das relações, das sociabilidades, do conflituoso, das volições, da relação teoria e sociedade, entre outros. Mesmo quando uma razoável fração de suas áreas de estudo possa ser localizada nas ciências sociais, a dimensão política quase sempre inexistente, ou é de uma superficialidade calculada. Ou ainda, as discussões epistemológicas passam por história dos conceitos e termos e crítica dos mesmos enquanto instrumentos técnicos, quase nunca desvendam seu percurso político, suas consequências.

A política das teorias não interessava.

*

Esta tese é um modo de trazer à baila a política. E é uma tese localizada no programa de pós-graduação em linguística. Pensei, então, que o melhor seria fazer uma recuperação da presença da política no marco inicial *oficioso* da ciência linguística, Ferdinand de Saussure e seu *Curso de Linguística Geral*. Ali um viés conservador era esperado. Mas, nem fazia ideia de qual seriam suas características, isto é, de que forma as questões políticas se apresentavam. Aos poucos fui cruzando aqui e ali com pequenas pinceladas políticas sobre o *Curso*. Nada nunca muito profundo ou extenso. Nessa releitura de Saussure fui, aos poucos, percebendo semelhanças com o pensamento de Émile Durkheim, cruzei com algumas sugestões, aqui e acolá, de que Saussure teria bebido nas águas daquele autor. Criei, a partir daí, o projeto de estudar três autores sob o guarda-chuva *positivismo*. As ressonâncias de ideias e valores de

um no outro, selecionei Auguste Comte, criador do positivismo, que influenciou Durkheim que teria influenciado Saussure.

Então, parte do objetivo era estudar o conteúdo político das ideias e valores dessa tríade. E do trajeto de Saussure a Comte esse político vai ficando mais explícito, menos camuflado no técnico. Contudo, isso era só parte da coisa toda. Era preciso definir meu ponto de vista como analista e esse olhar seria, então, anarquista. Grosso modo, definido como aquele que é uma negativa aos poderes, às hierarquias, às opressões, às relações de mando-obediência, etc.

Dizer que os positivistas faziam política conservadora não era nem original, nem novo. Muita gente já o disse. O novo, nesta tese, é criar estudos extensos, passando por um crivo anarquista, de obras dos três autores e correlacioná-las extensamente. Não conheço ninguém que o tenha feito...

**

Do ponto de vista pessoal essa tese é uma espécie de acerto de contas tanto com a linguística quanto com a sociologia. Uma releitura de minha passagem por elas.

De outro ponto de vista, essa tese é um questionamento ético e político dessas ciências e, creio, da ciência-instituição, numa relação de questionar o todo por suas partes. Não é uma contribuição científica, é uma negativa ética e política à ciência. Se pode haver algum interesse social nesse texto, é nessa negativa que ele é.

Passemos pelo título desta tese. Esse título evoca a semântica da religião e recobre várias questões. Uma delas é que de um lado Auguste Comte, como veremos, criou uma religião e, de outro, Émile Durkheim fez um grande estudo sobre religiões. Ambos os autores tinham admiração evidente ao cristianismo católico. Daí também a jocosidade criada com o conceito católico de santíssima trindade. Mais, incluindo Saussure, todos lidam com conceitos totalizantes, derivados e perfeitamente permutáveis com o conceito religioso de deus (cristão): humanidade, sociedade, língua – todos transcendentais e coercitivos, pairando muito além dos indivíduos. E, finalmente, o discurso positivista sobre a ciência é uma forma de teologia, a ciência como nova teologia – sob muitos aspectos presente também no que chamarei, nesse

texto, de positivismo ideológico, em diferenciação ao positivismo tão somente como escola filosófico-científica.

Ao lado disso tudo, também faço a evocação do herético, como aquilo que confronta o religioso. Estabeleço meu texto com viés anarquista como confrontação, como uma heresia à teologia científico-positivista.

E fechando o ciclo: essa heresia é da substância daquilo mesmo que essa santíssima trindade está contra, a anarquia.

Mas o que é anarquia nessa tese? Em primeiro lugar, a palavra ‘an-arquia’ vem do grego e simplesmente quer dizer ‘sem-governo’. Porém, essa simples palavrinha veio a significar mais que isso, Nildo Avelino, na apresentação do *Dossiê* (2012, p. 13), lindamente, nos lembra:

Parece ter-se evadido da memória dos homens o fato de que um dia, por volta do século VI a.C., um certo Maiândrios, tendo recebido do tirano Polícrates a autoridade (*arché*) da Cidade de Samos, decidiu depô-la no centro (*meson*), erigir um altar ao deus da liberdade (*zeus eleutérios*) e proclamar a igualdade (*isonomia*) entre os homens (cf. Heródoto, 1988). Com esse gesto, não apenas rejeitava o despotismo (*tyrannia*), mas também renunciava a vocação democrática, exortada por Péricles em seu “discurso fúnebre” (cf. Tucídides, 2001), que se tornaria o exemplo invejado, e jamais imitado, pelas democracias modernas. Com seu gesto inaugural, primeiro registro em nossa cultura de reivindicação igualitária e libertária, Maiândrios logrou dar ao poder um tratamento inédito: a *arché* não deve mais ser a propriedade exclusiva de nenhum grupo ou indivíduo, não deve ser assunto privado ou particular, mas diz respeito a todos que, a esse respeito, tornam-se semelhantes (*hómoioi*). Conhece-se o ódio que Platão nutriu por essa vocação democrática primeira. Dia veio em que, vingando a morte de seu mestre, o filósofo

colocará um fim definitivo a esse culto à liberdade: desqualificando-a como anarquia, asseverou que “da mais extrema liberdade é que nasce a maior e mais rude escravidão”.

Com Platão, então, nasce uma longa tradição de negação da anarquia, uma aposta negativa no humano e uma semântica politicamente conservadora que marca o ‘sem-governo’ como caótico, bagunça. Eis, seu sentido, pejorativo perpetuado até os dias de hoje.

Então, como veremos, o positivismo e seus autores aqui estudados participarão dessa longa tradição conservadora inaugurada por Platão. E lembrar que esse autor, não Maiândrios, projetou uma grande sombra autoritária à filosofia ocidental e, quiçá, indiretamente, na ciência, nascida na modernidade. E é preciso indicar, agora, apenas de passagem que a democracia, tanto entre os gregos – uma oligarquia –, quanto a moderna – uma plutocracia –, ou a evocada/projetada nos textos desses autores, é um sistema que está contra a anarquia. Contudo, não apenas em seu sentido pejorativo, mas, no sentido de sociedades organizadas sem estado, sem classes, sem senhores e escravos...

É com Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) que nasce esse segundo sentido para a palavra ‘anarquia’ e o movimento anarquista. Esse autor é o primeiro autodeclarado anarquista. No autodidata e prolixo autor uma teoria anarquista está em formação, ela vai se elaborando aos poucos conforme suas respostas aos acontecimentos de sua época – mesma época de Comte, há pouco mais de 10 anos de diferença entre os dois. Em Proudhon, ainda não há um anarquismo que extrapola muito as questões econômicas⁴.

De todo modo, sempre oscilando entre os desejos de destruição e de construção, os anarquismos diferenciados em suas ênfases, então, assumirão duas polaridades: os que desejam e trabalham ativamente para revolução e os que querem uma insurreição. São nos anarquismos revolucionários que encontramos esquemas da anarquia, isto é, projeções de cenários da anarquia, modelos de sociedades horizontais e sem opressão que, muitas vezes, são decalques de épocas históricas anteriores, ou são inventadas a partir do presente. O anarco-comunismo, o anarco-sindicalismo e mesmo o contemporâneo anarco-primitivismo são exemplos disso.

⁴ Em muitos aspectos é um conservador, as feministas o apontam como um misógino...

Na tensão entre essas duas polaridades, muitas vezes, mal lida como a tensão entre coletivistas (revolucionários) X individualistas (insurrecionais), surge um conjunto de princípios, valores e comportamentos anarquistas, ainda que, mesmo assim, uma vez nomeados, possam esconder discordâncias⁵.

Particularmente, considero que alguns desses valores e princípios atravessam todos os anarquismos. Tratarei deles nessa introdução.

O que resta dizer é que o positivismo é uma negativa aos três sentidos de ‘anarquia’: ao caos ou bagunça; a qualquer tipo de sociedade horizontalizada existente, como veremos, as sociedades assim serão sempre vistas como sociedades inferiores, incivilizadas; e a cada um dos valores e o conjunto anarquia serão postos na condição de imoralidade e patologia.

Ao longo do século 19, o positivismo farejou a anarquia no ar. Muito do que se constituiu como projeto de mundo dos anarquistas estava presente no primeiro momento da revolução francesa de 1789, no terceiro estado, o chamado povo.

Os anarquismos se configuraram, desde seu surgimento, como tramas de pensamentos ético-políticos negativistas ou *anti-*. Não que não proponham nada construtivo, mas é a partir da destruição de uma série de instituições e situações que se lançam no passo construtivo. Destruição e construção seriam instâncias inseparáveis.

Talvez, o primeiro foco das discussões anarquistas se dê sobre a questão do poder, autoridade e domínio.

Mas o que é o poder? Amadeo Bertolo, em seu artigo *Poder, Autoridad, Domínio: una propuesta de definición*, propõe uma régua de valores em que os conteúdos dos conceitos – assim que ele define as coisas – dos signos ‘poder’ e ‘autoridade’ sejam neutros e ‘dominação’ seja negativo. Explico: para ele ‘poder’ seria somente a função reguladora social – existente em toda sociedade – e, em uma sociedade sem dominação, ‘autoridade’ seria apenas o lugar da competência (saberes) e influência. E ‘dominação’ seria a apropriação, por uma parte de uma dada sociedade, da função reguladora, ou seja, o poder, e a consequente distorção da autoridade em hierarquia, isto é, numa relação de mando/obediência. Nesse desenho teórico, em uma sociedade sem o

⁵ Diz-se no meio anarquista, jocosamente, que há tantos anarquismos como há anarquistas.

elemento de dominação, o poder, isto é, a função reguladora, seria totalmente socializado, seria dividido, de modo equânime, entre todos. Volteio inútil: o equilíbrio de poder entre todos, na prática, significa ausência dele, uma resultante zero. O poder só é sentido, só se apresenta na apropriação do mesmo por uns e na desapropriação de outros (dominação e usurpação). Só é sentido em relação. Na relação entre pessoas, na relação entre pessoas e grupos, entre grupos e grupos, na relação pessoas e instituições, etc. Uma relação, o poder, é sempre constituído de hierarquia, dominação e, em última instância e nem sempre necessária, força física. Me parece indesejável separar poder, hierarquia e dominação.

Negando também as formulações de Bertolo sobre autoridade, é preciso ver que o exercício do poder é o lugar da autoridade. Florentino de Carvalho⁶ (2010, p. 136) diz: “Para quem a exerce, a autoridade implica uma ação de poder ou de coerção sobre os outros. Para quem sofre, implica na ação duma força exterior que o domina, se substitui à sua vontade”. Para o autor ainda, essa força exterior que é a autoridade pode ser individual ou coletiva, material ou moral, sendo “concreta e física quando se exerce nos fatos e abstrata e metafísica quando se impõe nas ideias.” (2010, p. 137). Nas relações de poder, a liberdade é suprimida e há coerção.

Portanto, a liberdade é o lugar relacional da ausência de dominação, poder e autoridade. Isto é, na relação entre dois ou mais indivíduos quando não há nenhum desses três elementos – inseparáveis – há liberdade, caso contrário, há opressão.

Restaria perguntar se na relação entre indivíduos e instituições é possível qualquer liberdade. Os anarquismos divergem em suas respostas. Os insurrecionais, ou tradicionalmente chamados de individualistas, parecem apostar que toda e qualquer instituição significa opressão. Por exemplo, Max Stirner⁷, em seu *O único e sua propriedade*

⁶ Florentino de Carvalho, pseudônimo de Primitivo Soares, foi um anarquista vivente no começo do século 20. É de um anarquismo selvagem fora dos limites de anarquismos enquadrados como foi, por exemplo, o anarcossindicalismo. Sua biografia e sua produção textual foram recuperadas pelo excelente trabalho de pesquisa de Rogério Humberto Zeferino Nascimento, já a partir de sua dissertação de mestrado: *Florentino de Carvalho, pensamento social de um anarquista* (2000). Os trechos de Florentino citados aqui por mim são de uma trilogia que Nascimento está organizando e publicando pela editora anarquista Imprensa Marginal: *Anarquismo e Sindicalismo* (2008), *Anarquismo e Anarquia* (2010) e *Anarquismo e Socialismo* (2012).

⁷ Mais um dos autores apagados na cartografia intelectual acadêmica. Seu sarcasmo, seu estilo demolidor assustaram seus colegas pensadores da época. Marx, por exemplo, depois de sua obra máxima, *O Capital*, sobre quem e contra quem mais escreveu e proposadamente

(2009), vai opor à ‘sociedade’, que leio como sinonímia de instituição, a ‘associação’. Com duas observações, em seu pensamento: toda associação é temporária e nela, voluntariamente, se cederia uma parte de sua autonomia em nome de um interesse comum; que perdido seu caráter fugaz, a associação torna-se uma sociedade e entra em jogo a opressão sobre o indivíduo, não mais qualquer voluntarismo.

Dito isso, é preciso dizer também que entre os anarquismos, os que não consideraram assim as instituições investiram em esquemas de anarquia mediante destruição das atuais instituições e a constituição de outras, que teriam caráter libertário em seus valores e funcionamento.

Murray Bookchin (2010), esse anarco-bolchevique, em seu tosco artigo *Anarquismo crítica e autocrítica*, vai opor de forma inacreditável liberdade e autonomia. A liberdade seria uma instância social, ou seja, seria liberdade social e autonomia seria uma espécie de condição do indivíduo autocentrado, egoísta, com parâmetro no único de Max Stirner. O anarquismo que visa àquela liberdade social seria o anarquismo que chamou de social, já ao outro chamou anarquismo como estilo de vida. Primeiro, é difícil imaginar o que seja liberdade social... o que é isso? A sociedade tendo a liberdade de se impor ao indivíduo? Se for exato isso, então sim, autonomia tem de se opor a isso.

Essa dicotomia estranha do autor viria explicada em sua defesa da democracia direta como um dos valores ou princípios do anarquismo *versus* um outro modo de operar que seria o de decisões por consenso. Defendida pelos, então, chamados autonomistas. Para esses últimos, a democracia direta implicaria na coerção das minorias pelas majorias. Óbvio que a questão numérica e a complexidade dos grupos dificultam esses desenhos teóricos...

Na costura de qualquer questão sobre liberdade e autonomia está a autogestão individual e coletiva. De modo quase simplório falar em autogestão é dizer que os próprios indivíduos decidem por suas vidas e suas formas de construção e colaboração coletivas. A autogestão se opõe, então, à heterogestão. O estado, as igrejas, as empresas capitalistas são exemplos de heterogestão, são instâncias e hierarquias que se

distorceu foi Stirner. Nietzsche ficava assustado com o fato de acharem que era apenas um plágio de Stirner, tendo confessado isso em carta. E Nietzsche é só mais um pastor... Assustou também os anarquismos enquadrados que, mal lido, o colocaram no lugar indevido de individualista. Sobre essas e outras histórias de distorção e apagamento do pensamento stirneriano, de um anarquismo selvagem, ver minha dissertação: Gagliano (2007).

impõem sobre a vida das pessoas decidindo por elas. Ou seja, não reduz a questão da autogestão, como muitos fazem, à vida econômica.

Uma outra discussão que perpassa todos os anarquismos, dos autonomistas aos sociais – divisão sem cabimento – é a da solidariedade entre os seres humanos, em situação de plena igualdade. A autogestão seria a única forma de organização dos grupos e sociedades em que a solidariedade seria possível. Isso, como veremos, é a antinomia das posições positivistas.

Assim, liberdade, igualdade e autogestão, nos anarquismos, estarão em oposição, a partir do século 19, contra o estado & o capitalismo, isto é, o modo de organização social baseado na exploração do ser humano pelo ser humano, em qualquer de suas máscaras, mercantil, industrial ou financeiro. Além de outras instituições como as igrejas. De qualquer forma, os anarquismos nunca reduziram sua luta na oposição apenas aos macropoderes, e sim também, nas microrrelações, ou seja, entre indivíduos. E, muitas vezes, estendendo a questão da opressão ao que fazemos em relação às outras espécies, em especial, aos outros animais.

Mas o que é o estado para o pensamento anarquista?

O anarquista, historiador e naturalista Piotr Kropotkin escreveu um livro intitulado *O Estado e seu papel histórico*⁸. Lá, ele pensa as origens do estado moderno europeu. O estado seria uma forma de organização centralizadora de administração e de governança, uma heterogestão que se instala *contra* a autogestão. O estado moderno europeu, no estudo de Kropotkin, teria se constituído contra a autorregulação da vida existente nas comunas rurais e cidades livres europeias e as associações entre as mesmas, existentes na chamada Baixa Idade Média. Aos poucos, uma nobreza, sem muito poder disponível, e uma nascente alta burguesia se associam contra a

⁸ Esse estudo foi publicado pela primeira vez com o título original *L'Etat: son rôle historique*, em 1897, na revista *Les Temps Nouveaux*, em Paris. Minha versão é da editora anarquista Imaginário, editada em 2000.

autogestão comunal e das cidades livres⁹. Pela pilhagem e pela guerra vão expandindo seu poder e acabam por se impor ao vasto território europeu. Obviamente, não sem resistências.

Nesse livro, o autor nega tanto os mitos de um início da espécie de uma guerra de todos contra todos – motivo pelo qual o estado teria surgido como modo de evitação e mediação dessa guerra –, apoiado nos recursos da historiografia e antropologia, quanto os pensadores que, convenientemente, confundem estado e sociedade:

Raciocinar deste modo [confundir estado e sociedade] é ignorar completamente os progressos realizados no domínio da história durante os últimos oitenta anos; é desconhecer que o homem, antes de sentir o peso do Estado, viveu em sociedade no decurso de milhares e milhares de anos; é olvidar que, na Europa, o Estado é de origem recente, visto que data, apenas, do século XVI; é esquecer, enfim, que os períodos gloriosos da humanidade foram aqueles em que as liberdades não tinham sido ainda esmagadas pelo Estado, naqueles períodos em que as massas humanas viviam em comunas e em federações livres.

O Estado não é senão uma das formas revestidas pela Sociedade no decorrer da história. Como, pois, se pode confundir a *Sociedade*, que é coisa permanente, com o *Estado*, que é coisa accidental? (KROPOTKIN, 2000, p. 9, itálico do autor, colchetes meus).

⁹ Aqui, na Ilha de Santa Catarina, lugar onde, atualmente, se localiza a maior parte da cidade de Florianópolis, antiga Desterro, também existiram terras comunais e autogestão. A colonização açoriana, segundo o geógrafo Nazareno José de Campos (1991), se organizou, nessa região, de maneira autogestionária conforme práticas já adotadas pelos povos na península Ibérica, antes mesmo da idade média. Segundo o mesmo autor, essas terras comunitárias foram sendo, ao longo do tempo, tomadas pelo estado e seus empoderados e a possibilidade de autogestão coletiva obstruída pela instituição da propriedade privada. Hoje, a população de descendência açoriana já é minoria na Ilha e sofre todos os impactos de um turismo predatório e usurpador promovido pelos grandes empreendedores, isto é, predadores.

Basicamente se confrontam duas formas de organização social e regulação do poder:

Os anarquistas se servem normalmente da palavra *Estado* para exprimir todo esse conjunto de instituições políticas, legislativas, judiciárias, militares, financeiras, etc¹⁰, pelas quais subtrai-se ao povo a gestão de seus próprios negócios, a direção de sua própria segurança para confiá-las a alguns indivíduos que, por usurpação ou delegação, encontram-se investidos do direito de fazer leis sobre tudo e para todos, de coagir o povo a se conformar com isso, servindo-se para esta finalidade da força de todos.

[...]

Por *Estado* compreende-se também a administração superior de um país, o poder central, distinto do poder provincial ou comunal, e por esta razão outros acreditam que os anarquistas querem uma simples descentralização territorial, deixando intacto o princípio governamental: eles confundem assim a anarquia com cantonalismo e o comunalismo. (MALATESTA, 2001, p. 14, *itálico do autor*).

Uma forma, a estatal, usa do princípio hierárquico e centralizador do poder, uma usurpação, e a heterogestão na administração das coisas e interesses das pessoas, dos grupos e da sociedade. Nessa forma, uma parcela da sociedade se apropria do poder e o usa em seu favor. Na outra forma, o que há é o fim do princípio hierárquico e centralizador do poder, o federalismo libertário¹¹, o poder é socializado e, portanto, anulado, e o estabelecimento da autogestão, por parte das pessoas e dos grupos, dos seus próprios interesses.

Diz Florentino de Carvalho (2010, p. 141):

¹⁰ Nesse “etc” caberia muito mais, incluindo outras instituições associadas como a ciência...

¹¹ Não confundir com o federalismo autoritário ou estatal, no qual há uma organização entre os estados/províncias/cantões em um estado, ou a organização supraestatal, entre vários estados nacionais, em ambas as estruturas há elementos hierarquizantes.

Entre o Centralismo (expressão máxima do princípio de autoridade organizada no Estado) e o Federalismo (síntese libertária de toda atividade humana), há um abismo intransponível. Não há ponte possível que una ou que, pelo menos, aproxime essas duas fórmulas de convivência social. Pretender irmaná-las é de ilusos ou de mentalidades pouco batidas na bigorna da luta social contemporânea. Em princípio, ambas são antitéticas. Não há possibilidade de harmonizá-las, porquanto uma se desenvolve em campo diametralmente oposto à outra. Como conciliar a liberdade com a autoridade? Em que sentido? Não parece fácil, a não ser que alguém o faça com sofismas habilmente esgrimidos e especulações filosóficas subtilmente combinadas que poderão, mais ou menos, embaincar os ingênuos e convencer aos que de boa fé lidam no campo da regeneração da espécie humana.

O estado, para além, de sua estrutura material, isto é, todas as instituições concretas que o compõe, governamentais, administrativas e militares, é uma ideia e sua história. Uma ideia de e com autoridade.

Os anarquistas vêm pensando o estado, investigando sua estrutura, sua ideia, sua história, denunciando-o, trabalhando por sua demolição. Ao olharem para a gênese do estado moderno europeu, modelo que se assenhorou do planeta, evidenciam as conexões com a religião e, mais especificamente, com a igreja católica e, base dessa, o império romano.

O estado europeu nascente e igreja mantêm uma relação carnal, pornográfica mesmo, vejam-se os primeiros estados a se formarem: Portugal e Espanha. E como ambos, estado e igreja, embarcam juntinhos nas caravelas e juntos também subjugam os povos – que, em sua maioria, viviam autogestionariamente¹² –, genocidam, pilham, massacram, em nome de deus e dos reis.

¹² Ver, por exemplo, os ensaios sobre as sociedades sem estado na América do Sul, como viviam e se organizavam, de Pierre Clastres: *A sociedade contra o Estado* (1989). O resto da história já sabemos.

O estado é, sob muitos aspectos, a continuidade da igreja e ao deslocá-la da centralidade do poder, ao longo dos últimos séculos, assume o lugar de autoridade moral da igreja¹³.

Max Stirner, em sua obra *O único e a sua propriedade* (2009), vai denunciar e desmascarar essa mentalidade estatista-moralista continuidade do cristianismo.

Repare-se no modo como se comporta um “homem moral”, que hoje em dia acha que já resolveu o problema de Deus e rejeita o cristianismo como coisa do passado. Se lhe perguntarem se alguma vez duvidou de que a cópula entre irmãos é incesto, de que a monogamia é a verdade do matrimônio, de que a piedade é um dever sagrado, etc., a simples idéia de alguém poder tocar na sua irmã como mulher provocará nele um arrepio moral. E de onde vem esse arrepio? Vem do facto de ele *acreditar* naqueles mandamentos morais. Esta *crença* moral está fundamente enraizada na sua alma. Por mais que se insurja contra os cristãos *devotos*, ele próprio não deixou de ser cristão, um cristão *moral*. O cristianismo continua a fazer dele seu prisioneiro sob a forma da moralidade, prisioneiro de uma *crença*. A monogamia é apresentada como qualquer coisa de sagrado, e quem viver em bigamia é *criminalizado*, quem comete incesto é acusado de *crime*. Nisto estão de acordo todos aqueles que reclamam do Estado que não se imiscua na religião e que reconheça ao judeu o mesmo direito de cidadania que ao cristão. Não serão o incesto e a monogamia, assim vistos, *dogmas de fé*? Quem ousar tocar nesses dogmas sentirá na pele como este homem moral é também um *herói moral*, não menos que Krummacher ou Filipe II. Estes lutaram pela fé da Igreja, ele luta pela fé do Estado ou pelas leis morais do Estado, e ambos condenam, em nome de um artigo de fé, aqueles que agem de modo diverso daquele que *a sua fé* permite. Quem o fizer será estigmatizado

¹³ Ver, por exemplo, *Deus e o Estado* (2000) de Bakunin.

como “criminoso”, e apodrecherà em casas de correção e masmorras. (STIRNER, 2009, p. 61).

Ou ainda:

As mesmas pessoas que recusam o cristianismo como fundamento do Estado, isto é, o chamado Estado cristão, não se cansam de repetir que “a moralidade é o pilar fundamental da vida social e do Estado”. Como se o poder da moralidade não correspondesse a uma total dominação do sagrado, a uma “hierarquia”!

[...] Porque se o espírito deixa de estar limitado ao sentimento ou a fé, mas pertence a si próprio, ao espírito, sob forma de entendimento, razão e pensamento em geral, se, portanto, participa das verdades espirituais e celestiais sob a forma do intelecto, etc., então todo o espírito só se ocupa de matéria espiritual, ou seja, de si próprio, e assim é livre. Agora somos tão inteiramente religiosos que os “jurados” nos condenam à morte e qualquer servidor de instituição policial, como bom cristão que é, nos põe atrás das grades por obra e graça de seu “juramento oficial”. (STIRNER, 2009, p. 65).

No pensamento de Stirner, a revolução francesa é o momento em que o estado assume, plenamente, o primeiro plano no jogo do poder e autoridade, a monarquia com sua relação promíscua com a igreja, é superada, assim:

[...] a partir do momento em que chegam ao fim os estados sociais e a sua dominação (e também o rei era apenas um rei dessa ordem dos estados, e não um rei burguês), restam os indivíduos libertos da desigualdade da ordem antiga. E agora, iam ficar fora da sua ordem, desgovernados, sem o estado social (*status*) nem outro laço mais geral a uni-los? Não; afinal, o terceiro estado só se tinha declarado nação para não continuar a ser um

estado *entre* outros, para se tornar no *único* estado. Esse estado único é a nação, o “Estado” (*status*). E que aconteceu entretanto ao indivíduo ? Tornou-se um protestante político, porque entrou numa religião directa com o seu deus, o Estado. Já não era o fidalgo na monarquia da nobreza, o artesão na monarquia das corporações, mas tanto ele como todos os outros reconheciam e aceitavam apenas... *um senhor*, o Estado, e como seus servidores receberam todos o mesmo título honorífico de cidadãos. (STIRNER, 2009, p. 136).

O estado burguês, cria do liberalismo, é desmascarado na liberdade que anuncia:

A liberdade política afirma que a *polis*, o Estado, é livre; a liberdade religiosa que a religião é livre, tal como a liberdade de consciência quer dizer que a consciência é livre; portanto, não quer dizer que eu sou livre (me *libertei*) do Estado, da religião, da consciência moral. Essa liberdade não é *minha* liberdade, mas a liberdade de um poder que me domina e me oprime; significa que um dos meus *opressores*, o Estado, a religião, a consciência política, é livre. O Estado, a religião, a consciência moral são tiranos que fazem de mim seu escravo, e a *sua* liberdade é a *minha* escravidão. Percebe-se bem por que razão eles não podem deixar de seguir o princípio de que “os fins justificam os meios”. Se o bem do Estado é um fim, então a guerra é um meio abençoado; se a justiça é um fim do Estado, então o homicídio é um meio santificado a que se dá o nome santo de “execução”, etc.: o sagrado Estado *santifica* tudo aquilo que o serve e lhe serve.

A “liberdade individual”, que o liberalismo burguês vigia zelosamente, de modo nenhum significa uma autodeterminação totalmente livre, pela qual as acções se tornariam totalmente as *minhas* acções, mas tão-somente independência em relação a *pessoas*. (STIRNER, 2009, p. 139).

Ou seja, aquilo que o estado oferece como liberdade é uma liberdade *contra* as pessoas, *contra* toda singularidade. Para além disso, para os anarquistas, a liberdade não é algo que se conceda, ela não vem do estado. Nesse sentido as palavras de Stirner são sonantes:

Se, no entanto, vos concedem liberdade, então são apenas patifes que dão mais do que têm. E não vos darão nada do que têm de seu, mas mercadoria roubada, dão-vos a vossa própria liberdade, uma liberdade que deveríeis ter sido vós a conquistar; só vo-la *dão* para que vós a não tomeis e chameis à responsabilidade os ladrões e os falsários. Na sua esperteza, eles sabem bem que a liberdade dada (imposta) não é liberdade, uma vez que só a liberdade que se *conquista*, isto é, a liberdade do egoísta, navega a todo pano. A liberdade dada arreia logo as velas assim que vem tempestade ou... calmaria: precisa sempre de uma brisa que a empurre de mansinho, ou moderadamente.

É essa a diferença entre autolibertação e emancipação (absolvição, libertação).

[...] Aquele que é libertado é apenas um escravo liberto, um *libertinus*, um cão que arrasta consigo um pedaço da corrente: é um escravo disfarçado de homem livre, como o burro na pele de leão. (STINER, 2009, p. 217).

A liberdade não é um algo que flutua no ar e não deve ser transformada em outra essência transcendente: “Quando se combate por Deus, pela fé, pelo Rei, pela República, pela Pátria, pela Revolução e mesmo pela Liberdade, não se combate por si mesmo, nem pela sua própria liberdade.” (CARVALHO, 2010, p. 137).

A liberdade se dá ou não se dá em relação. Onde em uma relação existir hierarquia, coerção, dominação, opressão, autoridade ali não há liberdade. Ainda com Florentino de Carvalho (2010, p. 140): “O homem verdadeiramente livre não obedece e recusa-se a mandar, porque desprezaria os que lhe obedecessem”.

Segundo René Lourau (2004), as instituições não são estáticas, são dinâmicas, *se-moventes*. Uma posição como essa, se posta em termos absolutos, deixa ausente certas permanências. Para mim, são essas permanências que permitem que, ao longo dos anos e mesmo dos séculos, se reconheça uma mesma instituição. Para fazer uma analogia com o mundo biológico, tão ao gosto positivista, tais permanências seriam parte de sua genética e o se-movente seria seu fenótipo. A instituição, em seu sentido estrito, jurídico, tradicional designaria diversas categorias de corpos sociais constituídos ou de organismos oficiais que serviriam de regulação da vida política. No caso da ciência-instituição teríamos, como seus corpos constituídos, os centros universitários, de pesquisa, laboratórios, mantenedoras de pesquisas (\$\$\$) estatais e privadas, etc. Em todo lugar do mundo, mesmo nos estados sob inscrição (neo)liberal, ainda é o estado o grande mantenedor e interessado nas pesquisas científicas e, portanto, mantenedor daquela instituição. E mais frequentemente as pesquisas estão ligadas ao complexo militar de cada estado e ao controle dos indivíduos e populações. Mesmo as pesquisas aparentemente mais sem alvo interesseiro são acolhidas como banco de dados e podem ser usadas quando criadas as condições para seu uso.

A diferença sobre ciência básica, ou ciência fomentadora de dados, e a ciência aplicada é o caráter interventor desta última. Intervenção vertical e autoritária e, obviamente, dependente da primeira.

Ainda seguindo Lourau, numa instituição, sempre se dá o jogo do instituído e do instituinte, mais ou menos mascarado. Nas palavras do autor (2004, p. 47), a definição dos termos:

Por “instituinte” entenderemos, ao mesmo tempo, a contestação, a capacidade de inovação e, em geral, a prática política como “significante” da prática social. No “instituído” colocaremos não só a ordem estabelecida, os valores, modos de representação e de organização considerados normais, como igualmente os procedimentos habituais de previsão (econômica, social e política).

Essas polaridades de luta no jogo institucional, até a caducidade da instituição, seriam complementares. Esse jogo entre instituído e instituinte é sempre violento, seja no simbólico e seja no material.

“Como creación social-histórica” (Castoradis), la institución desarrolla sin cesar un discurso oficial cargado de fantasía, de arreglos con la realidad de los hechos, a fin de justificar su existencia y su funcionamiento. Este discurso de la institución acerca de ella misma, que a menudo los usuarios, y también los historiadores y sociólogos, usan como moneda corriente, es una novela familiar (en el sentido psicoanalítico del término), un mito de los orígenes, como ocurre en la mayor parte de las religiones y las doctrinas estatistas oficiales. Se inventa una filiación imaginaria para disimular o, mejor, para hacer olvidar, rechazar, la verdadera filiación. Toda institución, por modesta que sea, posee, como todo Estado (en tanto que superinstitución), un cadáver en su alacena, una huella de la violencia sacrificada que presidió su nacimiento o, sobre todo, su reconocimiento por las formas sociales ya existentes e instituidas. En torno del relato oficial, que intenta, casi siempre, maquillar los orígenes y las sucesivas fases de desarrollo de la institución, otros relatos más o menos clandestinos intentan recuperar el proyecto de los orígenes que la institucionalización ha deformado, escarnecido e incluso invertido. (LOURAU, 2005, p. 128).

Talvez, o instituinte, nos termos desse autor, seja aquilo que expõe o cadáver. E essa tese é parte disso em relação à(s) ciência(s).

Já Feyerabend, ao pensar a ciência, em seu *Contra o Método* (1977), discute como a ciência é muito próxima, em seus esquemas de operação, do mito, nas sociedades ditas primitivas. E que “Atacar idéias básicas desperta reações de tabu que não são menos intensas do que as reações de tabu nas chamadas sociedades primitivas” (p. 452). Assim, Feyerabend, em outras palavras, descreve a luta intestina que o novo, o instituinte, na instituição-ciência deve travar contra o instituído. Lourau

(2005, p. 129): “*una especie de lucha, a veces silenciosa pero siempre violenta, entre las fuerzas instituyentes, antiinstitucionales, que quieren invertir el orden existentes, y las fuerzas instituidas, siempre superiores en potencia, en numero, en prestigio ideológico*”. Do ponto de vista interno dessa instituição, as filosofias (da ciência) insubmissas, se é que existem, levantarão sobre si uma imensa resistência porque representam uma espécie de força de morte, levam à destruição da instituição. Seu alvo, se realmente insubmissas, é a dissolução da instituição, não podem fazer as vezes de instituído são filosofias contrainstitucionais.

As propostas para ciência de Feyerabend estão nos limites entre as filosofias da ciência interesseiras e das insubmissas, uma vez que propõe um outro esquema – libertário, anarquista – para a ciência, que é instituinte que se quer instituído, mas que, uma vez institucionalizado, certamente, significaria o fim da ciência tal qual a conhecemos hoje. Na academia, pouco se diz sobre as propostas desse autor, há um silêncio, ou, quando se comenta algo a respeito, aparecem sorrisos irônicos significativos...

Feyerabend continua e aponta para vários mitos-discursos da ciência – de seus usuários e consumidores – sobre si mesma. Aliás, muito generosos e que camuflam toda sua violência simbólica:

No espírito de cientistas e de leigos, a imagem da ciência do século XX é decorrência de milagres tecnológicos, tais como a televisão em cores, as viagens à Lua, o forno a raios infravermelhos e de informações vagas, mas nem por isso de menor força — algo como histórias fantasiosas — a propósito de como surgem tais milagres.

Segundo essas histórias fantasiosas, o êxito da ciência é o resultado de combinação sutil, mas cuidadosamente dosada, de inventividade e controle. Os cientistas têm *idéias* e dispõem de *métodos* especiais para desenvolvê-las. As teorias da ciência foram aprovadas no teste do método. Proporcionam melhor visão do mundo que idéias não passadas pelo crivo desse teste.

A história fantasiosa explica por que a sociedade moderna dá à ciência tratamento especial e por que lhe concede privilégios que não beneficiam outras instituições. (FEYERABEND, 1977, p. 455).

O autor diz (1977, p. 447) da ciência como a “mais recente, mais agressiva e mais dogmática instituição religiosa”.

No seu livro cita nomes de prestigiados cientistas dos quais diz terem dado crédito e investido nesses mitos. Também diz – no que concordo com ele – da ingenuidade de certos anarquistas que queriam demolir todas as instituições empoderadas e que não tocaram na questão da ciência, seu exemplo paradigmático é de Piotr Kropotkin, naturalista da envergadura de um Darwin, historiador, etc., cujas teses tiveram grande circulação nos meios anarquistas e fora dele. Ainda que se possa dizer ao seu favor que o fazer dele, no campo das ciências, era sempre um fazer libertário, portanto, foi capaz de, mesmo sob os métodos da ciência de sua época, criar interpretações bastante diferenciadas, o que explica seu quase total apagamento na cartografia intelectual nos meios científicos, ainda que hoje, alguns, poucos, estejam redescobrimo suas teses em ecologia, por exemplo.

Contudo, nem todos foram ingênuos em relação à ciência. Quase cem anos antes de Feyerabend, Bakunin já fazia suas ressalvas à mesma e aos cientistas:

Metafísicos [se refere, na obra em questão a Marx e outros a que chamou de hegelianos revolucionários] e positivistas, esses cavaleiros da ciência e do pensamento, em nome dos quais eles acreditam serem chamados a ditar as leis da vida, são todos, de forma consciente ou não, reacionários. (BAKUNIN, 2003, p 165, colchetes meus).

Ou ainda mais contundente:

[...] o erudito [se refere os cientistas e filósofos¹⁴] é, por natureza, inclinado à perversão intelectual e

¹⁴ John Zerzan, anarcoprimitivista, conta, em seu *Too Marvelous for Words* (2011): “Há alguns anos o agora falecido filósofo da ciência e anarquista Paul Feyerabend foi convidado para assinar uma petição que estava circulando por entre os conhecidos pensadores europeus. Seu impulso foi que a sociedade precisa da entrada de filósofos, que desenham sobre os “tesouros intelectuais” do passado. Nesses tempos difíceis, a petição concluiu-se, “precisamos

moral, e seu principal defeito é sobreestimar seus conhecimentos, seu próprio intelecto, e desprezar todos aqueles que não têm saber. Dai-lhe o poder e ele se tornará um tirano insuportável, porque o orgulho científico é mais odioso, mais ferino e opressivo do que qualquer outro. Ser escravo de pedantes, que destino para a Humanidade! Deixados livres para agir ao seu bel-prazer, eles aplicariam na sociedade as experiências que, em nome da ciência, fazem hoje em cobaias, gatos e cães. [...] não há por que lhes dar, assim como a nenhum outro, autoridade, pois, quem dela é investido, torna-se, de modo infalível, segundo uma lei social invariável, um opressor e explorador da sociedade. (BAKUNIN, 2003, p. 166, colchetes meus).

Na espera e fomento da revolução, Bakunin (2009) diz, sem meias palavras, que a ciência de seu tempo, antes da revolução, é um embuste. E corruptora, se referindo inclusive nominalmente aos hegelianos e aos positivistas, em sintonia com o estudo presente nesta tese:

A teoria dos *objetivistas* continua ainda hoje a corromper uma grande parte da juventude instruída da nobreza russa. A natureza dessa teoria permaneceu a mesma: só mudaram a apresentação científica e a terminologia. Em minha época tudo se explicava segundo Hegel, pela razão objetiva que se determinava por si mesma; hoje, tudo se explica, segundo Comte, pelo encadeamento ou pela consequência fatal dos fatores naturais ou sociais. *Manifestamente*, num e noutro sistema, não há lugar para ação individual. Uma ou outra

de filosofia”. Derrida, Ricoeur e outros liberais que planejaram o documento ficaram, sem dúvida, chocados pela reação negativa de Feyerabend. Ele apontou que os “tesouros” da filosofia não foram destinados como adições aos modos de viver, mas foram destinados para exprimir a sua substituição. “Filósofos”, ele explicou, “destruíram o que eles encontraram, da mesma forma que os [outros] profetas da civilização Ocidental destruíram culturas indígenas...”. Feyerabend questionou como a racionalidade civilizada - que reduziu uma abundância natural de vida e liberdade e por meio disso desvalorizou a existência humana - ficou tão dominante.

exegese é um excelente pretexto para aqueles que temem a ação. (BAKUNIN, 2009, p. 93, *itálicos do autor*).

Para descobrirmos não um e sim os muitos cadáveres “en su alacena” (dispensa), isto é, da ciência, é preciso pensar a história moderna:

O surgimento da ciência moderna coincide com a supressão das tribos não-ocidentais pelos invasores ocidentais. As tribos não são apenas fisicamente suprimidas, mas perdem a independência intelectual e se vêem forçadas a adotar a sangüinária religião do amor fraternal — o Cristianismo. (FEYERABEND, 1977, p. 453).

O que Feyerabend chama de ciência moderna, eu chamo de a ciência. E a ciência é instituição sustentada, modelada e subordinada ao estado moderno e seus interesses. É originada no nascimento do estado, orientada pelos interesses deste na guerra, conquista, genocídio e pilhagem.

Hoje,

A ciência continua a reinar soberana. Reina soberana porque seus praticantes são incapazes de compreender e não se dispõem a tolerar ideologias diferentes, porque têm força para impor seus desejos e porque usam essa força como seus ancestrais usaram a força de que eles dispunham para impor o cristianismo aos povos que iam encontrando em suas conquistas. Assim, embora um norte-americano possa, agora, abraçar a religião de seu gosto, não lhe é permitido pedir que, na escola, seus filhos aprendam mágica e não a ciência. Existe separação entre Estado e Igreja, não existe separação entre Estado e ciência. (FEYERABEND, 1977, p. 453, *itálicos do autor*).

Diz o autor ser essa última separação complementar a separação ocorrida entre estado e igreja.

Idealmente, o Estado moderno é ideologicamente neutro. A religião, o mito, os preconceitos exercem influência, mas tão somente de forma indireta, através de partidos politicamente atuantes. Princípios ideológicos podem ingressar na estrutura governamental, mas apenas por meio de um voto majoritário e após longa discussão das possíveis conseqüências. Em nossas escolas, as principais religiões são ensinadas em termos de fenômenos históricos. São ensinadas como parte da verdade, na dependência de os pais insistirem em mais direta forma de instrução. A eles cabe decidir quanto à educação religiosa dos filhos. O apoio financeiro às ideologias não excede o apoio financeiro dado a partidos e a grupos privados. Estado e ideologia, Estado e Igreja, Estado e mito estão cuidadosamente separados. (FEYERABEND, 1977, p. 455).

Ainda que a separação não seja tão cuidadosa assim, pelo menos em Pindorama, seria possível listar uma infinidade de relações promíscuas entre estado e religião, ela parece ser vista como desejável pela maioria dos que acreditam e trabalham para a existência do estado. E por que estado e ciência mantêm-se unidos intocados? Me parece bastante evidente que, ao olharmos para a história, mesmo de relance, não é difícil perceber que a ciência é um dos mais poderosos instrumentos de dominação por parte do estado. Ela não só produz as armas com que o estado mata as pessoas, mas, ela goza de prestígio e autoridade. Se traveste da verdade (com ‘v’ maiúsculo, ainda que imaginária). Diz mais ainda o autor com sua agudeza:

Estado e ciência, entretanto, atuam em estreita ligação. Somas imensas são gastas no desenvolvimento de idéias científicas. Disciplinas

espúrias, como a filosofia da ciência¹⁵, que não têm a seu crédito qualquer descoberta, beneficiam-se do crescimento explosivo das ciências. Até as relações humanas são tratadas de maneira científica, tal como evidenciam os projetos de educação, as propostas de reforma penitenciária e assim por diante. Quase todos os assuntos científicos são matérias obrigatórias em nossas escolas. Se os pais de uma criança de seis anos podem decidir se ela receberá rudimentos de protestantismo ou de judaísmo ou se não terá instrução religiosa alguma, não gozam esses pais da mesma liberdade no que respeita à ciência. Física, Astronomia, História *devem* ser estudadas. Não podem ser substituídas por mágica, astrologia ou por um estudo das lendas.

E nem basta uma apresentação apenas histórica dos fatos e princípios físicos (astronômicos, históricos, etc.). Não se diz *algumas pessoas acreditam* que a Terra se move em torno do Sol, enquanto outras consideram que a Terra é uma esfera oca, onde se contém o Sol, os planetas, as estrelas fixas. Diz-se: a Terra *gira* em torno do Sol — e tudo o mais é pura idiotia.

A maneira como aceitamos ou rejeitamos idéias científicas é, por fim, radicalmente diversa dos processos de decisão democrática. Aceitamos leis científicas e fatos científicos, ensinamo-los nas escolas, tornamo-los a base de importantes decisões políticas, sem, contudo, havê-los submetido a votação. Os *cientistas* não os submetem a votação — ou, pelo menos, assim dizem proceder — e os *leigos* por certo que não os submetem a voto. Propostas concretas são, por vezes, objeto de debate e sugere-se votação. Todavia, o processo não se aplica a teorias gerais e a fatos científicos. A sociedade moderna é ‘copernicana’, mas não porque a doutrina de Copérnico haja sido posta em causa, submetida a um debate democrático e então aprovada por

¹⁵ Concorro com o autor com o adjetivo, “espúria”, que utiliza para filosofia da ciência. Mesmo fora do signo da epistemologia, faz pouco mais que ser uma descritora – bastante higienizada da política – dos movimentos da ciência.

maioria simples; é ‘copernicana’ porque os *cientistas* são copernicanos e porque lhes aceitamos a cosmologia tão acriticamente quanto, no passado, se aceitou a cosmologia de bispos e cardeais. (FEYERABEND, 1977, p. 455, *itálicos do autor*).

Eis a ciência desenhada como totalitária, instituição totalitária. Como instrumento de dominação do estado, se desenha sobre o paradigma do mesmo. Todo estado, tenha o rótulo que tenha, é uma maquinaria que anseia a totalidade da sociedade: controle e domínio.

Se Feyerabend diz das aparências, dos mitos sobre si, da ciência, e de como ela é única versão de mundo, Emma Goldman (2010, p. 36) aponta estratégia semelhante quando diz do estado:

El Estado, eclesiástico y secular, servía para dar una apariencia de legalidad y corrección de las maldades hechas por unos pocos a los demás. Esta apariencia de corrección era necesaria para un más fácil gobierno de las personas, ya que ningún gobierno puede existir sin el consenso de las personas, consenso abierto, tácito o asumido. El constitucionalismo y la democracia son las formas modernas de este consenso; el consenso se inocula y adoctrina a través de la denominada “educación”, en el hogar, en la iglesia y en cada fase de la vida. Este consenso es la creencia en la autoridad, necesario para el Estado. En su base se encuentra la doctrina de que el hombre es tan malvado, tan vicioso, tan incompetente como para reconocer lo que es bueno para él. Sobre ésta, se levanta todo gobierno y opresión.

Seria suficiente a separação das duas instituições¹⁶, ciência e estado, que se apoiam mutuamente, como propõe Feyerabend? Não. É

¹⁶ Todas as escolas ditas científicas, em maior ou menor grau, investiram na ideia da necessidade do estado – incluindo aí o marxismo e seu criador. Todas fizeram, para justificar essa posição, a aposta negativa no humano, em sua natureza, de que fala Emma Goldman na citação feita por mim. Mesmo a psicanálise, que tanto influenciou o século 20 acadêmico e continua pelo 21, com a digna exceção do libertário Wilhelm Reich – e talvez outros

preciso o fim das duas instituições. Toda a filosofia da ciência aqui desenhada por mim é uma filosofia insubmissa, contracientífica.

Se como vimos o estado assume a autoridade moral, antes da igreja, é preciso, então, um clero novo. Todo clero para dar a autoridade ao seu discurso e outras práticas precisa estar apoiado sobre a ideia de verdade, ou Verdade.

Esse novo clero é configurado na corporação científica. Estado e o mundo tecno-industrial-capitalista (empresas, corporações, bancos, etc.) – sustentarão, com sua autoridade e finanças, essa nova categoria, que será devidamente subserviente à lógica do poder e da opressão. Para que isso ocorra, a lógica econômica por si só não sustentaria tamanha adesão do corpo científico ao poder, é preciso mais.

Contaminada pelo discurso da Verdade e moralidade estatal, é desse lugar que a ciência e os cientistas forjarão seu prestígio social e autoridade. A ciência se apropriará, totalitária, desse outro fantasma, a Verdade, assim, como a religião já o tinha feito. Esse novo clero abrigado confortavelmente na nova igreja fará sua aparição no jogo político.

É aqui que entra o positivismo. O positivismo é, em si, um projeto político e um projeto científico, como veremos, e, enquanto projeto científico, pode ser lido como um golpe institucional dentro da instituição ciência: 1) por não reconhecer seus pares científicos, o que se fez antes de si; 2) erigir-se, teleologicamente, como finalidade evolutiva do pensamento humano; 3) e, complementarmente a isso, querer-se um método de acesso à Verdade¹⁷.

Para tornar mais claras as coisas, é preciso voltarmos às origens da escola positivista. Retornemos ao tema da revolução francesa.

A revolução francesa, foi repetido milhares de vezes, é um marco histórico importante na sociedade global, que se configura desde a

desconhecidos por mim –, fez essa aposta e justificou a opressão e a existência dos poderes, entre eles o estado. Não podemos esquecer disso.

¹⁷ Não é à toa que seu criador criará uma religião baseada no cientificismo positivista, como caminho à Verdade, e fará de si mesmo, seu sumo sacerdote. Isso por si só já mostraria os desejos totalitários presentes na escola positivista e em seu criador.

virada do século 15 para o 16. Seu ato inaugural é a queda da grande prisão símbolo do poder real: a Bastilha. Isso diz muito de seus impulsos iniciais, antiautoritários: elimina-se o poder de castigar dos reis. Retirar a autoridade do governante, do monarca, é o princípio de sua queda, cortar-lhe a cabeça assinala seu final.

No livro interessantíssimo coordenado por Michael Foucault (1977) sobre o matricida Pierre Rivière há duas informações valiosas: de que, na época histórica em torno da revolução, o número de parricídios aumentou significativamente; de que parricídio e o regicídio eram os crimes considerados mais graves para o estado e exigiam as penas mais duras, existiria uma liga simbólica entre assassinar o pai e assassinar o rei... É preciso dizer, ou lembrar, que muitos códigos de leis nas monarquias davam à figura do pai poder sobre o destino dos filhos, o poder pátrio. Assim era na Rússia czarista, assim foi na França.

Dito isso, é possível perceber a emergência de uma força capaz de muitas coisas contra as autoridades. É o terceiro estado da sociedade francesa, na ordem real, é quem bota abaixo a prisão, degola os pais e o rei. O terceiro estado é composto de burgueses e não-burgueses – o povo, como chamarão alguns. Ao longo do tempo revolucionário, esses dois grupos se afastarão cada vez mais em seus desejos políticos e suas formas de ordenar o mundo. Para a burguesia, que se tornou hegemônica no desenrolar da revolução, matar o pai/ o rei é estabelecer uma relação direta demais com a mãe, a liberdade. A pudicícia do burguês não suporta essa relação incestuosa com a liberdade. É preciso, então, para lembrarmos Stirner, forjar uma falsa liberdade, baseada na impessoalidade legal. Esse recuo burguês diante do fim da prisão, do pai e do rei marcará a ambiguidade das posições burguesas, entre a oligarquia e a autocracia, ao longo do século 19 francês, e, depois, pelo mundo. E, ao mesmo tempo, a mesma força antiautoritária, libertariamente incestuosa, emanada do tal povo também aparecerá nesse século francês e se alastrará pelo mundo. A anarquia será acolhida por uns e temida e freada por outros.

Nos anos seguintes à revolução, se desenham diferentes posicionamentos políticos no cenário francês: aqueles que queriam a volta dos Bourbons, isto é, da família real e da monarquia; aqueles que desejavam uma espécie de síntese entre o regime antigo e o novo, que o império e seus napoleões representaram; aqueles desejantes da oligarquia parlamentar; e os socialistas. Estes últimos, precocemente, racharam em dois blocos pouco homogêneos, os libertários ou anarquistas e os autoritários ou estatistas. Ressalvando a complexidade das perspectivas políticas em cada grupo, temos uma ampla gama de

estatistas e um grupo menor e não pouco perturbador de não-estatistas, são esses últimos que levarão apaixonadamente adiante as forças contra as autoridades todas, contra as prisões...

Dividindo o campo das perspectivas dessa forma, localizo Auguste Comte, o ex-discípulo de Saint-Simon¹⁸, não apenas como um estatista, porém, um dos mais autoritários. Comte não pode ser localizado na história do pensamento europeu e, por colonização, mundial, como apenas um filósofo da ciência, seu pensamento e escritos são de uma ciência política e intervencionista, isto é, uma política positiva como aplicação do conhecimento da ciência (básica) positivista. Como veremos, para ele, um reformador social, a sociedade ordenada segundo a Verdade científica deveria, em seu modo político de operar, estar sob uma ditadura republicana, em que o “sábio” ditador seria vitalício.

Não é à toa que Winock (2006, p. 466), citando outro, A. Sernin e sua obra *Auguste Comte prophète du XIX siècle*, mostra um trecho de uma carta de Comte:

Nem todos os letrados partilham da ira de Victor Hugo após o golpe de Estado. Auguste Comte, fundador do positivismo, um dos maiores filósofos vivos da França em meados do século XIX, escreve a um discípulo, em 29 de janeiro de 1852: “A feliz crise de dezembro de 1851 faz a República francesa passar irrevogavelmente da fase parlamentar, que só podia convir a uma revolução negativa, à fase ditatorial, a única adequada à revolução positiva [...]”¹⁹. O reino dos faladores acabou, tem início o dos realizadores e dos pensadores, e vai durar”.

O pensamento comteano reverberou e reverbera, em parte, no cenário de sua época. Mas foi combatido e denunciado já no seu nascimento por contemporâneos seus, anarquistas.

¹⁸ O conde de Saint-Simon é considerado um dos primeiros socialistas, porém, suas concepções são hierarquizantes, portanto, autoritárias e partidárias do mundo industrial nascente.

¹⁹ Esse corte no discurso de Comte é de Michel Winock (2006).

De Pierre-Joseph Proudhon sei apenas que escreveu *De la création de l'ordre de l'humanité*, em que, segundo ainda Winock (2006, p. 349), o anarquista passa em revista pelo pensamento de sua época incluindo aí o de Comte:

Desde que a Revolução Francesa fez tábua rasa da ordem antiga, é preciso reconstruir a sociedade em bases sólidas. E Proudhon passa em revista as diversas tentativas que foram feitas no plano intelectual: as dos teocratas, Maistre e Bonald; a de Saint-Simon, que anuncia a lei da “associação universal”; a de Fourier, com sua “atração passional”; a de Cabet, com seu novo *Cristianismo*; a dos economistas liberais com seu “*laissez-faire, laissez-passer*”; a de Leroux, com sua “verdadeira definição de religião”, e, mais recentemente, a da Ciência, de Comte. Proudhon empenha-se em demonstrar, passo a passo, que a religião (“a religião é maléfica e deve ser abolida o mais depressa”) e a filosofia (e “suas extravagantes especulações”) são impotentes para criar a ordem do mundo [itálicos do autor].

Bakunin (2003, p. 167), como já vimos aqui, não deixa por menos:

Seria uma desgraça para a Humanidade se, um dia, o pensamento se tornasse a fonte e o único condutor da vida, e se a ciência e a erudição fossem chamadas a governar a sociedade. A vida se esgotaria e a sociedade se transformaria num rebanho anônimo e servil. Governar a vida pela ciência não teria outro resultado senão embrutecer a Humanidade.

E, mais a frente, na mesma obra, ainda dá outra estocada incluindo aí a sociologia, criação de Comte, vista como a ciência suprema, apta a intervir na sociedade e governar a vida:

Os idealistas de qualquer natureza, metafísicos, positivistas, defensores da primazia da ciência sobre a vida, revolucionários doutrinários, todos juntos, com o mesmo ardor, ainda que com argumentos diferentes, defendem a noção do Estado e da autoridade governamental, vendo nisso o único meio *completamente lógico*, segundo eles, de salvar a sociedade. *Completamente lógico*, dizemos, pois, fundando-se sobre o princípio, profundamente errôneo, segundo nosso ponto de vista, de que a idéia precede a vida, teoria abstrata da atividade social, e que, desta forma, a sociologia deve ser o ponto de partida das revoluções e das transformações sociais, chegam de forma inevitável à conclusão de que o pensamento, a teoria, a ciência, sendo, pelo menos hoje, o apanágio de um número muito pequeno de indivíduos, esse reduzido número está predestinado a dirigir a vida social, enquanto instigadores, mas também enquanto condutores de todos os movimentos populares, e que, no dia seguinte à revolução, uma nova organização social deverá ser criada, não pela livre federação, de baixo pra cima, das associações, das comunas, dos cantões e das regiões, de acordo com as necessidades e os instintos do povo, mas apenas pela autoridade ditatorial dessa minoria de homens de ciência, que exprimem pretensamente a vontade do povo. (BAKUNIN, 2003, p. 169).

Os estragos que o pensamento positivista e seus partidários fizeram não foi mero acaso, ou fruto de má interpretação, distorção ou desvio. Seus próprios contemporâneos podiam enxergar isso, como no caso dos dois citados. E o que se desenrolou depois cumpriu em parte, ou no todo, as quase-profecias implicadas nas críticas anarquistas.

Em *Caminhos da Redenção*, Chaves (2011) fazia uma análise, sob um viés psicanalítico, da história de amor que Comte viveu com Clotilde de Vaux, sobre o qual falarei no próximo capítulo, naquela obra, há o seguinte comentário:

Como sabemos, nos anos que se seguiram a quantidade de cadáveres acumulados, vitimados, em última análise, por dirigentes políticos tributários em grande medida daquele pensador francês (e não poucos aqui mesmo, em nosso Brasil...) tem sido, literalmente, astronômica.

A influência positivista se deu não apenas no campo da política institucional, como deixa entrever o trecho supracitado, foi nefasta ainda em muitos outros campos.

O direito criminal, por exemplo, foi muito influenciado pelos positivistas, embasados na antropologia positivista e criminal de Cesare Lombroso. Esses campos e esse autor acolheram uma série de teses racistas. Em relação ao estado brasileiro, por exemplo, vemos:

Da Escola Positiva do Direito Criminal também podem-se retirar várias afirmações que, ainda hoje, mesmo tendo sido rechaçada a teoria de Lombroso, fazem parte do imaginário da população, reforçadas através de programas policiais sensacionalistas, bem como de práticas ainda existentes em persecução criminal. Por exemplo, a descrição de criminoso nato de Lombroso, lembrada por Bitencourt (2004, p. 60-61), por se um indivíduo dotado de “alguns estigmas físicos: assimetria do rosto, dentição anormal, orelhas grandes, olhos defeituosos, características sexuais invertidas, tatuagens, irregularidades nos dedos e nos mamilos.” (DMITRUK, 2006, p. 61).

O racismo cientificista de Lombroso, seu método, foi instrumento inclusive dos nazistas, nas tentativas destes em reconhecer, por

exemplo, judeus, um dos seus alvos preferidos para o genocídio em técnica industrial que praticaram²⁰.

Há no positivismo, para garantia do controle estatal, toda uma prevenção contra o indivíduo. Seja no seu viés teórico, como veremos, seja em suas aplicações. O positivismo nasce intervencionista e blindado às volições particulares.

A questão do indivíduo ou da subjetividade é central no campo de embate entre o positivismo e o anarquismo. A subjetividade para os positivistas, desde Comte, como veremos em detalhes, é um elemento de instabilidade social – e para o estado, obviamente – enquanto os anarquistas liam nas subjetividades um elemento potencialmente libertário. Para os primeiros, as subjetividades deveriam ser controladas e detidas, para os segundos, as subjetividades deveriam estar associadas à questão de liberdade. O projeto social positivista necessita das subjetividades no cabresto, no anarquismo, de liber(t)ação.

No positivismo há uma investidura no social hierarquizado contra as subjetividades, seja no plano teórico, seja nas práticas de intervenção que inspirou e apoiou. E o estado e as hierarquias são centrais no pensamento positivista. São naturalizados e postos como parâmetro de evolução humana.

Esta tese é um texto que oscila entre o filosófico e o político, como algo que rompe com os gêneros e os tipos textuais, borra suas fronteiras. Por ser isso, o jogo sinuoso nem sempre convém. O filosófico contemporaneamente não parece um aceno saudável à dúvida, porém, um esvaziamento da vida, como o conto sobre Feyerabend, numa das notas precedentes. A filosofia hoje parece domesticação e dispersão de vida, então, ela atua nesse texto de modo menor.

Digo tudo isso por utilizar alguns conceitos sem me ocupar muito deles. Um deles e, talvez, o principal é o de ‘indivíduo’. Nos três autores estudados aqui, não consegui perceber que, nessa palavra, houvesse um sentido mais além de ‘unidade da espécie’. Na maior parte das vezes, também usei essa palavra sem maiores pretensões, poderia ter usado em

²⁰ Cesare Lombroso, em 1894, escreveu *Los anarquistas*, em que tentava, pela tipologia física identificar os anarquistas. Mais uma tentativa de controle social nascida na ciência e instrumento estatal. Ver: LOMBROSO, Cesare. **Los anarquistas**. Disponível em <www.antorcha.net/biblioteca_virtual/>. Acesso em: fev. 2011.

seu lugar algo como ‘pessoa’. Ocasionalmente, utilizei num sentido particular, retirado das formulações de alguns libertários, fácil de ser apreendido pelo leitor. Pelas minhas leituras de Krishnamurti²¹ e Max Stirner, nesse sentido específico, indivíduo é aquele descondicionado, isto é, liberto das formulações sociais, contudo, não em estado de isolamento social. O *único*, em Stirner, que igualo²² a indivíduo aqui, é aquele, uma subjetividade, que rompeu com a toda transcendência e toda transcendência é coercitiva. É aquele que se faz a si mesmo do nada, isto é, desse zero descondicionado. E aqui já há filosofia demais...

Outros conceitos importantes foram pinçados mais atrás nessa introdução.

A metodologia usada para a feitura desta tese é simples, quase simplória. A conexão prévia que me fez constituir essa série de autores foi o positivismo. Previamente eu sabia, ao abrigarem-se sob esse guarda-chuva escolástico, que esses autores eram conservadores. Restava saber como e se havia reverberação teórico-ideológica de um sobre o outro. Para fazer isso, o primeiro passo, foi ler comentários sobre a bibliografia de cada um deles. De Comte que vi o livro escolhido, *Reorganizar a Sociedade*, era seu primeiro livro e que, segundo os comentários, tinham os princípios de toda sua filosofia desenvolvida depois. Então, pincei aquele livro como uma espécie de origem, de plano original. Já de Durkheim vi que sua tese de doutorado, *La división del trabajo social*, continha também as linhas principais de seu trabalho teórico pela vida e era ali que a presença Comteana, naquele pesquisador estreante, poderia estar mais forte, isso por um lado, por outro, se Saussure tinha bebido nas águas durkheimianas, muito provavelmente, seria a partir daquele livro. E Saussure, não tinha dúvidas, teria de ser seu *Curso de Lingüística Geral*, uma vez que a ele era creditado o fundamento da lingüística enquanto ciência.

²¹ Krishnamurti é um (anti)pensador muito original e suas posições em relação ao poder são essencialmente as mesmas que dos anarquistas, porém, recusa o enquadramento em qualquer -ismo.

²² Essa aproximação entre o único de Stirner e ‘indivíduo’ é algo permissiva. O único é alguém desfragmentado (descondicionado, sem contradição interna, em Krishnamurti), pelo fato de romper com os ideais e suas autoridades sobre si, é um não-possuído por esses ideais, nisso ele é um in-diviso (indivíduo), contudo, esse indivíduo não é um ser em isolamento, formulação do campo do liberalismo ou do filósofo Leibniz (indivíduo mônada), tanto é assim que o único é também o egoísta e só se pode ser egoísta em relação a um outro, estar em relação.

Dado esse primeiro passo, decidi que o capítulo destinado a cada autor seria dividido em dois grandes blocos: um sobre a vida de cada um e outro com a análise da obra escolhida.

Decidido isso, li um punhado de comentaristas sobre cada um dos autores. Esses comentaristas ajudaram principalmente no que tange a vida dos autores positivistas. Porém, nenhum deles ajudou muito sobre o teor da análise que eu fiz. Nessa análise não me interessava correções epistemológicas, nem uma grande contextualização histórica – uma vez que eu queria dar ênfase a uma leitura como um leitor do presente, ainda que uma vez ou outra tenha feito alguma referência ao contexto histórico, principalmente, no caso dos dois primeiros autores – e, infelizmente, os comentários políticos eram brandos, quando não favoráveis, esses autores eram, de uma forma ou de outra, amantes da autoridade e da hierarquia, acabando, então, por se solidarizar com a opressão, mesmo teoricamente. Mesmo os autores anarquistas fizeram pouco por mim, uma vez que, o que encontrei de material a respeito eram comentários genéricos sobre o positivismo, não uma análise detida e detalhada.

O passo seguinte foi mergulhar nos livros escolhidos para análise e deles retirar o material para a própria tese, seu alimento. Reuni trechos interessantes de analisar e fui tecendo meu próprio texto. Minha ênfase não era no científico, mas, ética e política: sempre estava guiado pela pergunta “para que tipo de mundo essas teorias apontam?”

Não me utilizei dos recursos atuais de leitura e análise à mão na lingüística – e outras ciências humanas – como análise do discurso, no sentido, de aderir a alguma linhagem seja, por exemplo, da análise do discurso, seja da análise de conteúdo. Não desejava a rigidez de nenhuma metodologia. Não vejo nos instrumentos previstos pela ciência bons instrumentos de análise, metonimicamente, contra a ciência. Forjei minha jangada de paus, livremente, olhando as estrelas, não me dispus a entrar num navio com rota fixa e GPS.

Ao não apelar, em minha análise, nem a explicações históricas nem a sociológicas para obras desses autores, a que apelei? Sem muita rigidez, me coloquei em dois planos: 1) estabelecendo uma relação verossímil entre a vida e a obra do autor, num nível micro, individual; 2) como eu, um leitor do século 20/21, sob um ponto de vista ético e político anarquista.

Evoquei aqui o conceito de verossimilhança, que encontrei muitas vezes em análises literárias. Recusei o conceito de verdade: o cruzamento entre vida e obra só pode ser posto com ressalvas e na forma de especulações, em paralelo com qualquer coisa que possa ser chamada de realidade. De todo modo, para mim, toda teoria é uma espécie de confissão de si por parte de seu criador. Uma confissão de suas opções políticas, éticas, de seus estados psicológicos e, obviamente, em algum nível, da presença de sua época. Um texto não é apenas parte de um discurso, isto é, partilha com outros textos coisas em comum, todo texto é, antes de tudo, uma singularidade. Os aderentes posteriores a uma teoria partilham, em parte, daquela confissão.

A questão da verdade pode ser um ponto de referência. O meu é aquele que pode ser dito como anarquista. Se a verdade possui certa relatividade, ela também traz consequências para o mundo de relações entre seres humanos e deste com o restante do planeta.

Ou seja, estou na contramão do que pregam os positivistas de todos os tempos com toda sua pseudo-objetividade. No lugar de um sujeito separado de seu objeto, ou sujeito dominando um objeto, quis que não houvesse divisões, que houvesse integração entre as partes, que só podem ser partes quando divididas artificialmente. O sonho positivista é a ausência do sujeito. Uma ciência em que o sujeito esteja calado e amarrado.

Os saberes anarquistas desde seu início no século 19 assumiram formas ou estilos fortes em suas singularidades de textos escritos ou orais. Eram e são um grito incômodo diante da audição sensível e do sussurro burguês.

Não só. Mesmo aqui em Pindorama, o ressurgimento do anarquismo, em plena ditadura de milicos, é marcado pelo jornal autogestionário, burlesco e sarcástico, *O Inimigo do Rei*²³.

Minha tese se inscreve nessa já longa tradição. Tradição feita de argumentação cortante, inflexível, misturada a figuras retóricas altissonantes, virulenta. Que em sua forma muitas vezes rompe com gêneros e tipos textuais. Que usa do riso, da burla, que dá estocadas.

²³ Sobre esse jornal, nascido em Salvador e, depois, autogestionado por vários núcleos espalhados pelo país, ver, por exemplo, BAQUEIRO, Carlos; NUNES, Eliene. **O Inimigo do Rei**: imprimindo utopias anarquistas. Rio de Janeiro: Achiamé, [200-?].

A linguística, sempre pronta a domesticar, tem ensinado a existência de gêneros e tipos textuais, ou seja, convenções sociais, mas nunca tem proposto, subserviente que é, a romper com essas mesmas convenções. Nessa tese misturo a forma acadêmica convencionada com o panfleto político.

A linguística faz mais: ensina que há um português padrão, ou padrão, essa forma mais idealizada que efetiva, e, no imaginário, quase congelada e conservadora, contudo, presente policialmente, principalmente, na escrita das elites e do estado, e a existência de outras normas amontoadas sob a rubrica de português não-padrão, as várias línguas de Eulália²⁴. Mas, apesar de todo o saber reunido sobre essa artificialidade de morte do português padrão e o dinamismo dessas outras línguas vivas, ensina o respeito ao padrão, domesticador. Não tenho compromisso com a norma padrão, se escrevo, na maior parte do tempo nessa norma ou língua, é simplesmente porque houve um bloqueio à expansão e circulação daquelas outras línguas. Aqui ou ali, desobedeço, e o faria mais se tivesse paciência e tempo para tal. Esse desrespeito é parte do grito.

O marxista arrependido, John Holloway, em seu *Mudar o mundo sem tomar o poder*, diz “No discurso acadêmico não há lugar para o grito” (2003, p. 12)...

E a ele dou as mãos:

Não nos importa o que digam os psiquiatras, não nos importa se nossa subjetividade é um constructo social: este é o nosso grito, esta é a nossa dor, esta são nossas lágrimas. Não deixaremos que nossa ira seja dissolvida na realidade: é a realidade que deve ceder lugar diante do grito. Que nos chamem de crianças ou adolescentes, se preferirem, mas este é o nosso ponto de partida: nós gritamos. (HOLLOWAY, 2003, p. 13).

Terá o universo acadêmico condições de abrigar anarquistas e seus saberes?

²⁴ Referência à obra de Bagno (2005): *A língua de Eulália: novela sociolinguística*.

Uma tese é um texto vigiado, controlado, disciplinado, avaliado por toda uma estrutura hierárquica e uma tradição científico-acadêmica coercitivas. Do programa de pós, com suas exigências de pseudoexcelência (resta saber se existe no mundo qualquer coisa que possa ser chamada de excelente e sob que critérios) –, pressionado também por estruturas maiores quase invisíveis ao pós-graduando –, à figura de um orientador e duas bancas avaliadoras e sancionadoras, eis a estrutura, ou o grosso dela. Se não bastasse isso, a vigilância, o controle, a disciplina e o caráter avaliativo costumam já estar introjetados no autor de uma tese, por meio não só do medo às sanções negativas possíveis a essa mesma estrutura, mas do adestramento em anos de presídio escolar e universitário.

A toda essa estrutura do poder burocrático, o educador anarquista Maurício Tragtenberg, com sua vasta experiência nos meios acadêmicos, chamará de delinquência acadêmica:

A delinquência acadêmica se caracteriza pela existência de estruturas de ensino onde os meios (técnicas) se tornam os fins, os fins formativos são esquecidos; a criação do conhecimento e sua reprodução cede lugar ao controle burocrático de sua produção como suprema virtude, onde “administrar” aparece como sinônimo de vigiar e punir – o professor é controlado mediante os critérios visíveis e invisíveis de nomeação; o aluno mediante os critérios visíveis e invisíveis de exame. (TRAGTENBERG, 2002, p. 182).

Obviamente, esse olhar anarquista para essa estrutura classista e empoderada, que é a universidade, contrasta com o discurso da universidade sobre si mesma, aliás, bastante generoso. A universidade, em nenhum momento de sua história, teve uma faceta libertária, ainda que, aqui ou acolá, um libertário tenha feito parte de seus quadros...

Poderá uma tese ser um texto libertário nesse contexto? Ter sua existência assegurada? Sem ser domesticada?

Os anarquismos, desde seu aparecimento, em Pindorama, no século 19, vindos, no coração e mentes dos imigrantes europeus, foram severamente perseguidos. Não só aqui, mas pelo mundo. Na configuração atual deste lugar, passada a tirania militar para a ditadura civil-militar, sob a rubrica estado democrático de direito, a perseguição amainou, em seu caráter mais brutal e explícito. Os meios de controle, talvez, tenham ficado mais sofisticados... Os anarquistas conseguiram, então, emergir, novamente, no cenário brasileiro ainda na década de 1970 e, na década seguinte, começam a entrar nas universidades, esse lugar de monopólio e controle dos saberes.

Essa entrada é marcada por uma descontinuidade entre as gerações de anarquistas, anteriores aos golpes de estado do século 20 (Getúlio Vargas e o milicos), sobreviventes, e essa nova geração. A distância de uma geração que cavou espaços para construção autodidata²⁵ e autogestionária de conhecimento e meios de divulgação (desde editoras a jornais, etc.) e essa que encontra quase nenhum espaço, pelas circunstâncias. Então, nós, os mais novos, começamos a ser atraídos a esse lugar de construção monopolizadora de conhecimento, a universidade.

Como se dá essa chegada? E em que condições?

Sinto que os primeiros anarquistas encontraram um lugar em que seu saber não era legítimo e, não poucas vezes, tiveram de camuflar-se sob as categorias inadequadas e restritivas de outras escolas de pensamento, como o marxismo e, hoje, o foucaultianismo & cia pós-modernosa. Num certo sentido, esse camuflar-se, ou mesmo aderência em algum sentido, me parece também um certo grau de domesticação. Falavam o que tinham de falar, mas sem veneno, picardia e iconoclastia. Erro em minha avaliação?

O antropólogo e anarquista David Graeber, apesar de propor a formulação de uma antropologia anarquista – obviamente, em paradigmas muito diversos do que é feito hoje – é um crítico das ciências e da academia:

²⁵ No meio anarquista, desde seu início, o autodidatismo não recobre apenas a atividade individual como também a coletiva. As pessoas aprendendo-e-ensinando umas com/às outras em suas atividades e existências. Por exemplo, o fazer jornais anarquistas, nascidos no meio operário, era uma das formas de autoeducação coletiva. Sobre isso, ver, com muita propriedade, Nascimento (2006).

A disciplina [antropologia] que conhecemos hoje se tornou possível por terríveis esquemas de conquista, colonização e assassinato em massa – como a maior parte das disciplinas acadêmicas modernas, na realidade, incluindo a geografia e a botânica, sem mencionar aquelas como a matemática, linguística, robótica, as quais ainda são; mas os antropólogos, já que seu trabalho tende a envolver o conhecimento das vítimas de forma pessoal, acabaram agonizando em cima disso de um modo que os proponentes de outras disciplinas quase nunca fizeram. (GRAEBER, 2011, p. 168, colchetes meus).

E, na primeira parte do seu livro, se lança a pensar o significado de anarquistas e o anarquismo – palavra usada no singular – na academia e sua aposta quanto a isso parece ser negativa:

Não é que o anarquismo não tenha tendência a ser empregado em teorias de alto nível. É que ele está mais preocupado com questões práticas; e que, antes de mais nada, nossos meios devem estar de acordo com nossos fins; não se pode criar liberdade por meios autoritários; na verdade, é preciso incorporar o máximo possível, nas relações com inimigos e aliados, a sociedade que se quer criar. Isso não combina muito bem com atuar dentro de uma universidade, talvez a única instituição ocidental – com exceção da igreja católica e da monarquia britânica – que tenha sobrevivido à Idade Média com o mesmo formato, realizando duelos intelectuais em conferências em hotéis caríssimos e tentando fingir que isso, de alguma forma, dá continuidade à transformação. Ao menos, imaginá-los que ser um professor abertamente anarquista significaria desafiar a forma como as universidades são dirigidas – e tampouco me refiro a demandar um departamento de estudos anarquistas – e isso, é claro, trará problemas muito maiores que qualquer coisa que se possa escrever. (GRAEBER, 2011, p. 15).

E antes mesmo disso, escreveu: “Então seria a academia um espaço de exceção da ampliação do anarquismo? É possível. Talvez em alguns anos a academia seja amplamente ocupada por anarquistas. Mas não estou esperando para ver.” (GRAEBER, 2011, p. 8).

Essa ocupação se daria em que condições? Hoje, no Brasil, ainda é difícil encontrar anarquistas pela academia, poucos doutores e professores existem, e o que tem me impressionado, no pouco que sei, é que eles, dizendo genericamente, têm pouco rompido com as formas de controle, hierarquia e rigidez acadêmica.

Feitos esses fragmentos-discussões todos, resta ainda descrever um pouco mais o que virá nesta tese.

Como já foi dito, os três próximos capítulos têm, cada um, duas partes principais: uma parte falando sobre a vida dos autores e outra fazendo a análise a que me propus fazer das obras selecionadas por mim de cada um deles.

Nesse desenho há todo tipo de desequilíbrio, em parte, por conta do meu estilo e, em parte, por conta das próprias obras e restante das referências bibliográficas estudadas. Assim, em relação à contação da vida dos autores, apenas sobre Comte achei biografias detalhadas e sem um enquadramento exclusivamente academicista, já sobre Durkheim e Saussure era quase tão somente um passar de olhos sobre seu percurso acadêmico.

Outro desequilíbrio fácil de constatar é que existe um contraste no tamanho dos capítulos, há diferença no volume textual entre as obras dos autores estudados. A menor obra é a de Comte, depois a de Saussure e depois a de Durkheim, numa proporção aproximada de 1:2:4, em que 1 é pouco mais de 100 páginas. Entretanto, poderá se constatar que, mesmo assim, o capítulo de Comte é maior em relação ao de Saussure, seja pela maior quantidade de informações biográficas do primeiro, seja por que o texto do primeiro é mais fácil de fazer uma análise política, simplesmente pelo motivo de ser um texto explicitamente político, seja pelo motivo, em contraste, do livro de Saussure ser mais blindado pelo discurso técnico.

Ainda outro desequilíbrio fácil de perceber é que os dois primeiros, o de Comte e o de Durkheim, são mais lineares e seguem o percurso de leitura do início ao fim os livros analisados, já o de Saussure

é muito menos linear e a análise criada não seguiu o livro do início ao fim, pela dificuldade do próprio livro, pela datação e desinteresse de alguns dos temas lá contidos.

Talvez ainda, mais sutil, possa haver uma diferença de estilos e profundidade, cada capítulo foi feito em épocas diferentes de maturação intelectual em relação ao tema e análises presentes nesta tese. Não só, cada autor despertou em mim questões diversas, minhas paixões próprias se distribuíram de modo não-uniforme, como é natural que seja.

A questão das notas de rodapé em que, muitas vezes, utilizo de um processo de livre associação e não apenas como mero informe explicativo, são elementos que podem criar desgosto em alguns leitores, contudo, fazem parte do meu estilo pessoal.

Penso também que esses desequilíbrios não são defeitos, eles são meus rastros pessoais e de meu contexto.

E, por fim, o último capítulo, o quinto, são os fragmentos conclusivos, novamente, não-lineares, me volto rapidamente a questões do texto criado por mim e também faço novas associações.

Por fim, fica o desejo que esta tese não seja um texto muito tedioso como o são a maioria das que eu conheci...

2 AUGUSTE COMTE: DA MISÉRIA HUMANA À MISÉRIA FILOSÓFICA

Das três personagens históricas de que trato nesta tese, Auguste Comte é, sem sombra de dúvida, em sua pessoa, a mais saliente e mais interessante. Isso também pelo motivo das informações de sua vida serem mais abundantes que das outras duas. O humano que vaza das mãos dos biógrafos extrapola em muito a quadrícula do filósofo apenas.

‘Louco’, ‘delirante’, ‘alucinado’, ‘apaixonado’, ‘autoritário’, ‘megalomaniaco’ e muito mais são adjetivos que cabem a Comte, mas não o desvendam por inteiro... O que faço aqui é passear pelas biografias construídas por alguns, dando foco aqui ou ali para algumas informações bibliográficas. No caso deste homem, é tentador e verossímil – e todos seus biógrafos fazem isso – interpretar sua obra a partir dessa vida abundante e paradoxal. Uma vida sofrida, capaz de causar em mim, biógrafo de quinta mão, compaixão, ainda que profunda aversão pelo seu projeto de ciência-religião e sociedade.

Isidore-Auguste Marie François-Xavier Comte – só muito mais tarde, Auguste Comte – nasceu em Mompiller, França, em 19 de janeiro de 1798, batizado, às escondidas. Seus pais, Rosalie e Louis-Auguste Comte, eram da pequena burguesia. O pai era um saudoso monarquista e modesto fiscal de impostos e detestava a revolução. Da mãe, nenhuma notícia, como frequentemente fazem das mulheres, ela é apenas a esposa-sombra e a parideira. Ambos católicos fervorosos e obstinados, não obstante as perseguições sofridas pelo catolicismo e seus adeptos nessa época²⁶.

Segundo Benoit (2006, p. 14):

Razões existem para acreditarmos que Comte teve uma infância não muito alegre, cercado pelo medo e pela insegurança de uma família católica, monarquista, vivendo na época anticlerical e politicamente contestadora do Antigo Regime.

²⁶ É lamentável que os franceses não tenham levado ao fim o catolicismo, aliás, essa é mais uma das ambiguidades daqueles tempos revolucionários. Inclusive, não podemos deixar de lembrar aqui que, à época da unificação italiana, isto é, a formação do estado italiano, quase cem anos depois da revolução dos franceses, ainda no revolucionário século 19, Giuseppe Garibaldi, anticlerical e republicano, com seu exército de 30 mil voluntários, quase todos andrajosos, quis dar fim ao Vaticano e ao papa e foi impedido pelo exército profissional do estado francês, com mais de 90 mil soldados.

Nos primeiros anos da juventude, Comte não segue as convicções políticas e religiosas de sua família. Entretanto a filosofia por ele criada, o positivismo, por certo vincula-se profundamente às idéias conservadoras e ao medo de revolução, que por assim dizer constituem a marca particular de sua infância.

Se, entre seus biógrafos, é comum dizerem dessa existência no seio de uma família de carolas monarquistas e de como isso, aparentemente, marcou sua invenção filosófica, nada li de específico e com aprofundamento a respeito do impacto desse ambiente na personalidade do pai do positivismo, são apenas vagos apontamentos.

Ao se ler qualquer biografia de Comte, é possível perceber que o adulto Comte era marcado por um sentimento de autoestima baixíssimo compensado e disfarçado por um imenso orgulho de si. Para mim, como discutirei mais adiante, é essa baixíssima autoestima que será o terreno fértil para a guinada à religião em sua obra a partir de um amor só em parte correspondido. Ao que me parece, essa família católica criou uma criança magoadada, tentando se defender num mundo assaz brutal, e essa criança sobreviveu, com bastante força, no adulto, como é comum a maioria de nós diante da brutalidade e violência a que estamos expostos desde o nascimento. O orgulho desmedido há de proteger a criança sobrevivente no adulto? Ou ser seu desastre?

Se não podemos saber o grau de proximidade amorosa dos pais com Comte-criança, é possível pensar no que pode ter significado uma criação católica fervorosa. Uma educação perversa: neurotizante, de autoculpabilização diante cenários sempre de pecado, submissão extrema às autoridades (deus, pais, padres, etc), castidade hipócrita e, enfim, não há autoestima que sobreviva... Contudo, apesar desse cenário de horrores bastante verossímil, em sua juventude, havia algo nele que tinha força de rebelião...

Inicialmente, foi educado por um preceptor, sobre o qual não obtive nenhuma informação, e, aos oito anos, foi admitido como interno no liceu imperial de Mompiller. Saiu da frigideira – a casa dos pais – para cair no fogo: esse instituto tinha sido criado dois anos antes por uma reforma napoleônica sendo organizado militarmente. Como na caserna, os estudantes eram agrupados em companhias e viviam o rígido esquema hierárquico, em que os mais destacados alunos recebiam graus

de cabo e de primeiro-sargento. À primeira abominável educação católica, veio se juntar uma educação militarizada.

Liev Tolstói, em seus escritos antiestatistas e (portanto) antimilitaristas, diz que os governos e as classes dirigentes usam de quatro meios de influência sobre as pessoas: a intimidação, a corrupção (consistiria em arrancar a riqueza dos trabalhadores por meio de tributos), a hipnose²⁷ do povo por meio dos cleros científico e religioso; e, finalmente:

O quarto método consiste em selecionar, de todas as pessoas que foram escravizadas e entorpecidas mediante os três métodos anteriores, uma parte delas para serem submetidas a métodos especialmente intensos de entorpecimento e embrutecimento, a fim de torná-las instrumentos de todas as crueldades e atrocidades necessárias ao governo. Esse entorpecimento e embrutecimento são conseguidos porque tomam essas pessoas quando são tão novas que não houve tempo de amadurecer nelas qualquer concepção clara, ou qualquer moral, quando são afastadas de todas as condições humanas normais de vida – casa, família, pátria, um trabalho sensato – para trancadas juntas em quartéis e vestidas com roupa especial, obrigá-las a fazer todo dia certos movimentos inventados para esse fim, sob a coerção de gritos, tambores, música e objetivos fulgurantes. E esses métodos levam as pessoas a tal estado de hipnose que elas deixam de ser gente para tornarem máquinas insensatas submetidas ao hipnotizador. Esses jovens fisicamente fortes e hipnotizados (e agora, durante o serviço militar obrigatório, todos os jovens), munidos de instrumentos de assassinio, sempre submetidos ao poder do governo e dispostos a cometer qualquer ato de violência por ordem dele, constituem o quarto e mais importante método de submissão das pessoas. (TOLSTÓI, 2011, p. 80).

²⁷ Isso que o velho Tolstói não chegou a testemunhar a invenção das tecnologias de mídia. Ainda a principal delas é a televisão, onipresente, atinge a todos, letrados ou iletrados, uma autêntica hipnose coletiva.

O pensamento de Tolstói pode ser aplicado sobre o jovem Comte também. No adulto restará o hábito à hierarquia e ao estado, instalado em toda sua força em seu pensamento de homem, filósofo e sumo sacerdote da religião da humanidade.

Contudo, nessa fase da juventude, ainda existia alguma rebeldia circulando em suas veias, diz um de seus biógrafos e simpatizante:

Nos anos de permanência no instituto, a sua fé em Deus, inculcada por seus pais, transformou-se em fé na liberdade. Ele se tornou um republicano fervoroso, odiava o imperador e professava idéias jacobinas sonhando com o retorno aos gloriosos dias da Revolução. (DESTEFANIS, p. 134, 2003).

Vai ser o único momento de sua vida em que Comte se acha em uma posição pró-revolução, talvez, para sua personalidade orgulhosa e reativa, uma forma, naquele momento, de se posicionar contra seus opressores momentâneos, a família e o estado napoleônico, que incide diretamente nele, sob a forma daquele presídio-caserna-escola.

De todo modo, Destefanis (p. 134, 2003), falsamente, tenta transformá-lo num libertário, num antimilitarista:

Durante a ocupação da Espanha²⁸ por parte das tropas napoleônicas, ousou, em classe, fazer votos de que os espanhóis conseguissem expulsar os franceses de seu território. Este episódio, o próprio Comte evoca na 13ª conversação do Catecismo Positivista (1852), para recordar que, desde jovem, foi contrário a toda forma de opressão militar e de colonialismo.

Isso é insustentável pelo menos por dois motivos: politicamente preconizou a ditadura republicana e seu pensamento via na ciência europeia o ápice do pensamento humano, portanto, completamente etnocêntrico e com desdobramentos racistas. Uma ditadura, como

²⁸ E apenas não é um nacionalista pelo simples fato de seu projeto científico-político é por demais ambicioso, a França seria insuficiente....

qualquer governo, para se sustentar, precisa da opressão militar e ao formular uma ciência totalitária e com o epicentro europeu, como é o caso, ela é sim parte do colonialismo sobre o resto do mundo, além do doméstico. Não, Comte não foi contrário a toda forma de opressão militar e de colonialismo... Tanto é assim, para além das questões teóricas, em 1844, sob o novo regime de governo francês, Comte é convocado para fazer parte da guarda nacional, recusou e chamado a se desculpar declarou:

A lei prevê que a tarefa da guarda nacional seja a de defender o governo em que a França decidiu confiar. Se se tratasse apenas de manter a ordem, não teria recusado a sujeitar-me ao que está previsto em lei; mas recuso-me a tomar parte nas lutas puramente políticas. Não atacarei jamais o governo com armas. Mas sendo republicano de coração e em espírito, não posso jurar defender, pondo em perigo a minha vida e a de outros, um governo que combateria se fosse um homem de ação. (COMTE apud DESTEFANIS, 2003, p. 158).

Está visto que, seja de que modo for, ele aceitava a opressão militar sim, se fosse para a manutenção da ordem e, ao dizer ‘ordem’, queria dizer ordem burguesa. No discurso positivista, ordem, falaciosamente, nada teria de político, só restaria perguntar por que os positivistas sempre estiveram tão bem associados aos milicos. Veja-se, por exemplo, nossa republiqueta militar-positivista o bordão na bandeira: “ordem e progresso”.

Apenas para encerrar o conto deste episódio de recusa militar, depois de 3 dias preso, foi libertado e isso teria representado uma decepção nas suas pretensões “de fazer papel de mártir da tirania do monarca.” (DESTEFANIS, 2003, p. 158). De qualquer forma, independente das motivações, Comte mostrou mais coragem, nesses episódios, do que outros mostrariam.

Voltemos a sua juventude. Naquele primeiro presídio-escola distinguiu-se por dois motivos: sua aptidão para a matemática e afins e por ser um estudante rebelde.

Seu orgulho compensatório pela falta de afeto se faz sentir novamente na mudança de colégio. Em 1814, participa do concurso de admissão à Escola Politécnica, passou em quarto lugar na classificação nacional e:

Esta colocação não o satisfaz absolutamente; seguro de poder primar tranqüilamente, redigiu uma declaração à escola, pedindo uma avaliação supletiva entre si e os três que se lhe antepuseram. A solicitação, que questionava a capacidade de juízo das comissões, não foi sequer levada em consideração pela diretoria, mas certamente não foi um bom cartão de visita. (DESTEFANIS, 2003, p. 135).

A hierarquia e o mérito são as bases de sua formação pessoal e intelectual e, para ele, a primeira só poderia ser questionada pelo mérito, como no caso, em que se pensava ou sentia com mais mérito que os outros candidatos e, talvez, que os próprios examinadores. Se pensarmos na idade em que tinha, 16 anos, e no desenrolar de sua vida, a sua crença em seu mérito pessoal vai se tornando cada vez mais delirante, como veremos, criará a religião da humanidade, corolário da ciência pensada por ele, e faz-se a si mesmo o sumo sacerdote...

A Escola Politécnica era uma instituição prestigiada como centro de estudos científicos, contudo, com a chegada de Napoleão ao poder, é transformada em uma escola militar dirigida por uma equipe de oficiais. Antes, formava engenheiros, com a sombra militarista napoleônica, virava uma fábrica de oficiais com elevada preparação científica²⁹.

Continua impertinente: se por um lado mostra seu valor na meritocracia escolar, por outro se mostra “belicoso e intolerante à disciplina.” (DESTEFANIS, 2003, p. 136).

Com o retorno de Napoleão ao poder, depois de um tempo curto de restauração dos Bourbons, Comte mostrou-se um dos mais animados e turbulentos estudantes a favor de Napoleão, esquecendo-se de suas

²⁹ Lacerda (2000), cantando loas, vai mostrar a grande influência do pensamento político-institucional na fundação da militar república do Brasil e, entre os estados da federação, no altamente militarizado Rio Grande do Sul. Será à toa que o positivismo encantou e, talvez, ainda encante os milicos deste país? Seja a formação pessoal de Comte, seja o produto disso, seu pensamento filosófico-científico-religioso...

convicções passadas. Isso ficará marcado contra ele: resultado de um embate entre estudantes e um professor, considerado, por aqueles, autoritário e mal educado, em que Comte toma a liderança, houve punição e consequente amotinação dos estudantes. Então, a diretoria propôs ao Ministério da Guerra a expulsão dos alunos amotinados, entre eles, Comte. O ministro aproveitou a situação e fechou a escola. A escola, meses depois, reabre, com outra organização, e permite que os alunos afastados voltem por meio de um exame admissão. Comte não volta ao colégio com receio da reorganização do colégio e do clima após nova e definitiva queda de Napoleão.

O jovem Comte perdeu a batalha, mas ainda estava em guerra, volta a Mompiller e funda uma associação de ex-alunos da Escola Politécnica, oficialmente, para ajuda mútua e sem fins políticos. A polícia, provavelmente, não achou isso e colocou Comte sob vigilância. Essa associação, entretanto, não durou muito, mas a seção de Mompiller foi a última a fechar, por conta da resistência do próprio Comte. De qualquer modo, é sua primeira experiência na formação de grupos e liderança, habilidade que vai se fazer presente em outras ocasiões, como veremos.

Enquanto estava, à essa época, em sua terra natal, dedicou-se também aos estudos, lia sobretudo Montesquieu e Condorcet, autores que, segundo Lacerda (2000) serão, para Comte, os primeiros autores a se aproximarem da formulação da política positiv(ist)a.

Nesse mesmo período, escreveu um texto de título pomposo: *Minhas reflexões – Humanidade, Verdade, Justiça, Liberdade, Pátria – Comparações entre o regime de 1793 ao de 1816, dirigidas ao povo francês por Comte, aluno da ex-Escola Politécnica*. Cujas ideias que já anuncia o que virá em seu pensamento é de que “os povos julgavam muito melhor o passado do que o presente e era esta disparidade de opinião que ajudava a explicar porque os mais ferozes regimes tinham capacidade de durar tanto.” (DESTEFANIS, 2003, p. 139). E o que fazer então? Para Comte, os únicos que poderiam abrir os olhos do povo seriam os homens iluminados – e, obviamente, ele seria um destes.

Isso vai se desenhar claramente na 46ª lição do Curso de Filosofia Positiva, quando propõe um governo intelectual, “composto por um número restrito de inteligências de escol.” (DESTEFANIS, 2003, p. 139). Para além do que me parece uma reedição duvidosa do sonho platônico de uma república dirigida por filósofos e a arrogância de querer governar os outros, ainda fica clara o problema da hierarquia dentro da hierarquia, se só algumas das mentes iluminadas, supondo que

isso existisse, governassem, as outras mentes iluminadas se submeteriam facilmente?

De volta à vida: entediado com a vida na província, retorna à Paris. À sua chegada, surge uma possibilidade, logo frustrada, de ir para os EUA ajudar a fundar uma escola politécnica. Desiludido, não pouco tempo depois, ocorre um dos momentos mais importantes de sua vida. É apresentado a Saint-Simon e torna-se seu secretário, essa relação durará por volta de seis anos e garantirá uma vida razoavelmente confortável a ele. A princípio, essa relação estará envolta em uma profunda admiração do jovem por Saint-Simon e a adesão fervorosa às ideias deste. Como secretário de Saint-Simon, sua função é colocar no papel as ideias do velho socialista.

Em dado momento, a relação entre os dois começa a se esgarçar, Comte, gradualmente, se desliga do pensamento daquele, tentando concretizar a autonomia de seu pensamento.

Em 1824, há a ruptura definitiva entre os dois. Por causa do opúsculo *Plano de Trabalhos Científicos Necessários Para a Reorganização da Sociedade*, de 1822. Esse opúsculo deveria, em 1822, ter sido inserido na obra de Saint-Simon *Do Sistema Industrial*, com a assinatura de Comte e não o foi. Fizeram um acordo de publicação posterior, em 1824, isso não foi suficiente, Comte, agora, lutava pela autoria dos seus trabalhos.

Sobre esse opúsculo, obra do autor sobre a qual me aterei com mais atenção nessa tese, Comte comentaria, em carta com um amigo seu, Valat, em 24 de maio de 1824, que era uma obra muito importante e que seus trabalhos subsequentes estariam intimamente ligados a ele.

Lacerda (2000, p. 19) comenta que o próprio Comte denominou essa obra de “opúsculo fundamental” e mais:

Na edição de 1824, denominou-a sintomaticamente de Sistema de Política Positiva³⁰, evidência cabal da continuidade entre as duas fases de sua carreira e prenúncio da sistematização que somente o tratado homônimo realizaria. Daí a epígrafe deste, tomada a Alfredo de VIGNY: “Que é uma grande vida? Um

³⁰ O tratado homônimo de que fala Lacerda é da fase de guinada na vida e obra de Comte, a que me referirei mais adiante, da qual não tratarei diretamente pelos motivos a serem apresentados.

pensamento de juventude REALIZADO NA IDADE MADURA.” (LACERDA, 2000, p. 19).

Os biógrafos que li, citados aqui, são unânimes em dizer que a trajetória do pensamento comteano a partir desse opúsculo foi, nos traços gerais, uma linha reta. Segundo Lelita Benoit (2006), essa obra marca o nascimento da física social, depois sociologia. Marcaria não só a ruptura definitiva com o pensamento de Saint-Simon como também “mostra-se abertamente contrário às utopias libertárias e igualitárias de seu tempo.”³¹ (BENOIT, 2006, p. 21).

Para mim, a obra tem duas vantagens ao ser posta em foco: uma é que antecipa toda a formulação comteana de modo conciso, uma vez que, como muitos já disseram, a obra comteana é por demais enfadonha e repetitiva³²; a outra é que é uma obra explicitamente política que ocorre antes da guinada em sua obra, afinal, a segunda parte da obra comteana, como veremos, foi relegada ao esquecimento e teve, de fato, pouca influência na ciência.

Dito isso sobre a obra, prossigamos com a vida. Garantiu a autoria, mas com a ruptura com seu mestre e patrão se viu na pindaíba e seu brilho intelectual no mundo das letras e das ciências passou rapidamente, como um cometa.

Em fevereiro do ano seguinte, 1825, se casou, civilmente, com Caroline Massin, uma prostituta a quem pagava pelo trabalho sexual. Nas entrelinhas das biografias dá para deduzir que Comte vivia uma miséria sexual imensa – aliás, como a maioria de nós –, os biógrafos são unânimes em dizer que era feiíssimo e sem charme e, deduzo também, tinha uma autoimagem bastante depreciada de si, não surpreende, então, como era dado à época e, infelizmente, ainda hoje, aos homens, que pagasse por sexo. Talvez, seja esse quadro que permitiu a Comte aceitar um casamento desse tipo, não me parece que sua moralidade

³¹ Muito rapidamente fica claro, no texto de Lelita, que há sempre uma comparação com a obra de Marx, para ela, o ponto máximo do libertarismo. Para mim, somente compara duas doutrinas autoritárias e não-igualitárias. A de Marx porque fundada na ideia de ditadura de proletariado, higienista e genocida. Se o pensamento comteano pode fazer estragos no campo das ciências e da política, à direita, o pensamento marxista, à esquerda, não só influenciou a ciência como teve uma extensão social e prática muito maior que o primeiro, muitas vezes, no século 20, nessa prática, gerou nada além de carnificinas, genocídios, prisões lotadas e facínoras (Lênin, Stálin, Mao, Fidel, Che Guevara, etc) empoderados.

³² Além de minha própria opinião, Destefanis (2003, p. 128) cita uma multidão de autores que pensam da mesma forma, porém, ele, ressentido por seu mestre, discorda.

conseguisse propriamente ignorar tranquilamente que sua esposa era uma prostituta. O casamento para ele deve ter significado uma interrupção momentânea e relativa de sua miséria afetivo-sexual e, para ela, ganho em respeitabilidade social num sentido bastante singular: como senhora Comte, seu nome na polícia foi limpo e até ganhou um certificado de boa conduta e retidão moral. Moralidades e estados caducos!

Os biógrafos não entram em detalhes sobre a vida doméstica dos dois, apenas que, a princípio, foi uma relação serena e depois transmutada para algo tempestuoso. Contudo, os biógrafos a que tive acesso e citados aqui, a maioria homens, costumam julgá-la com certa dureza por seu passado. Embora, quando o casal estava em maus lençóis econômicos, ela tenha assegurado a situação com seus predicados e serviços, o que, parece, enervava Comte. Este também não foi muito generoso ao se referir a essa primeira companheira referindo-se a ela como um dos maiores erros de sua vida. E, mesmo separados, ela silenciosamente, acompanhou, por muito tempo, com real interesse, os cursos que o marido ministrou ao longo de sua vida.

Os altos e baixos da vida afetiva de Comte parecem ter delineado perspectivas diferenciadas sobre as mulheres, ainda que majoritariamente conservadoras. Pedersen (2006, p. 194) diz de três fases em relação às mulheres. A primeira, algo mais arejada, se perde depois:

No primeiro, que precedeu seu casamento e suas principais publicações, ele leu os trabalhos feministas igualitários de Mary Wollstonecraft e o Marquês de Condorcet, criticou a opressão social das mulheres em suas cartas e desafiou seus pais ao se casar com Caroline Massin, “uma mulher forte e inteligente... de uma classe social inferior... sem dote.”

Nenhum dos biógrafos anteriores tinha apontado o casamento dele com Caroline como um desafio à família. Seu comportamento posterior de modo nenhum mostra uma postura desafiante à família, incluindo aí sua aceitação de um casamento religioso, como veremos mais a frente.

Um segundo momento, “Depois da deterioração de seu casamento e da ascensão do socialismo utópico, Comte entrou numa

fase “anti-feminista” reacionária, associada com seu primeiro grande trabalho, o *Cours de philosophie positive*.” (PEDERSEN, 2006, p. 194). E um terceiro momento, o de seu grande amor – do qual falarei mais adiante:

Seu novo amor pela escritora Clotilde de Vaux e reações às participações das mulheres e trabalhadores na Revolução de 1848 uniram-se para produzir uma final “fase altamente ambivalente” associada ao seu segundo grande trabalho, o *Système de politique positive*, uma “conciliação” que reconhecia o intelecto e a influência das mulheres, mas permaneceu “patriarcal”. (PEDERSEN, 2006, p. 194).

Essa autora ainda diz da obra comteana como sexista e promotora da família tradicional. E com razão.

Mesmo Lelita Benoit (2006, p. 9), sem que seu foco seja o feminismo como no caso de Pedersen, faz uma observação de passagem: “Enquanto primeiro sociólogo, Comte estudou a história da humanidade, particularmente da Idade Média, retirando explicações conservadoras sobre a submissão da classe operária e das mulheres”.

Em determinada fase de sua vida travou amizade com o famoso economista inglês John Stuart Mill, ficaram íntimos, o segundo o ajudou em um momento de crise financeira, mas um dos motivos de cisma entre os dois foi o conservadorismo comteano em relação às mulheres.

Em novembro daquele ano, 1825, Comte publicou um ensaio de título *Considerações Filosóficas sobre as Ciências e os Homens de Ciência*, em que sustentava construir sobre bases científicas um novo poder espiritual análogo ao papado católico. Ainda não falava da nova religião, criação posterior sua. Em 1826, escreve outro ensaio, um aprofundamento do tema, *Considerações sobre o Poder Espiritual*, em que predica a separação dos poderes temporal e espiritual.

Nesse mesmo período, planeja um curso de filosofia positiva remunerado, que iria de março de 1826 a março de 1827. Iniciou o curso com auditório reduzido, mas com alguns nomes graúdos da ciência da época: Alexandre de Humboldt, Blainville, Poinson, Dunoyer, Hipólito Carnot, entre outros.

Não chega à quarta aula esse curso. Em 12 de abril, ocorreria a mesma, mas, foi internado no hospital psiquiátrico do famoso Esquirol, num episódio de crise mental. Anos mais tarde, atribuiria essa crise à “excessiva consumpção devida à preparação do Curso e à má conduta de sua esposa, acusada de trai-lo.” (DESTEFANIS, 2003, p. 152).

O tratamento se prolongava sem sua cura, com banhos frios e sangrias. Em dezembro, sua esposa e sua mãe decidem retirá-lo do hospício e, no mesmo dia de sua saída, por elas, foi conduzido a uma igreja, para, pelo desejo da carola senhora sua mãe, que ele se casasse no religioso – sob os auspícios de deus e lucro da santa madre igreja. Dizem que, sob forte excitação, ficou, no momento da cerimônia, exprimindo sentimentos antiteológicos, mas não se recusou. À Carolina, descrente, valia para cair nas graças da sogra. Comte fez lá sua graça e assinou Bruto Bonaparte Comte. Não vou me debruçar sobre essa assinatura...

Voltou para casa na província, mas ainda muito perturbado, prostrado e melancólico. Em abril do ano seguinte, tentou suicídio, se jogando no rio Sena, infelizmente, mal sucedido graças à intervenção da guarda real que o salvou. Salvou o homem, salvou sua filosofia... só mais uma prova, entre tantas, de que a polícia só nos faz mal...

No outono de 1828, volta à Paris e volta aos seus trabalhos, e, querendo sublinhar sua cura, publica o ensaio *Exame do Tratado de Broussais sobre a Irritação e a Loucura*, em que aproveita para confrontar a psicologia e põe em dúvida seu estatuto como ciência. Seus biógrafos dizem que não se referia ao que hoje conhecemos como psicologia, a esta chamaria de moral.

Em janeiro de 1829, retoma as aulas do seu *Curso de Filosofia Positiva*. Seu auditório mudou um pouco em relação ao primeiro, no entanto, há gente distinguida intelectualmente. Como o Curso deslanchou, deixou de acontecer em seu apartamento e foi para uma sala do Ateneu Real.

Em julho, publicou o primeiro tomo do Curso de Filosofia Positiva, enquanto a França revolucionava novamente e chegava, na tediosa oscilação política francesa, como rei, Luís Felipe d’ Orleans. Divergiu da volta da monarquia, em seu pensamento, a república era o alvo, ainda que sob o que ele chamaria de ditadura republicana, sob hereditariedade sociocrática. Excrescência política formulada sob a inspiração da história do império romano. Seria um ditador que, segundo sua idealização delirante, nada teria de tirano, cuja governança se daria de modo vitalício e por conta de seus méritos pessoais (morais,

habilidade administrativa, etc.), que o legitimariam para a sociedade, e que escolheria seu sucessor, daí a tal hereditariedade sociocrática³³.

A meritocracia do pensamento comteano se baseia na ideia de um poder espiritual baseado na comunidade científica, então, era preciso doutrinar os operários, assim, “estes tomariam o hábito de ver nos cientistas os seus pais espirituais.” (COMTE apud DESTEFANIS, 2003, p. 157). Para isso, formularia um curso de astronomia popular que seria inaugurado pouco tempo depois, destinado a aproximar o proletariado do positivismo, e que perduraria por 18 anos!!! Obviamente, esse trabalho missionário seria para inculcar nos proletários a quietude política³⁴, para que aceitassem a ordem social vigente, ou seu modelo de reforma científico-social:

O que, em síntese, pode-se retirar do ensinamento popular da astronomia? A astronomia ensina que o Universo tem uma ordem, ao mesmo tempo perfeita, estável, *e completamente fora do alcance de modificações que possam ser introduzidas pelo homem*. Ensinada esta verdade científico-positiva, seria fácil, escreve Comte, convencer os operários de que a sociedade, tal como o conjunto dos fenômenos astronômicos, também tem uma *ordem natural* que não se deve desestabilizar, que não se tem o direito de modificar ou reconstruir. (BENOIT, 2006, p. 26, itálico da autora).

Aqui se vê claramente o grande mecanismo comum ao positivismo como um todo: a blindagem às subjetividades, isto é, coloca-as num lugar de mutismo e imobilidade políticos, que veremos por toda essa tese, nas três obras estudadas aqui.

³³ Sobre essas teses indisfarçavelmente autoritárias, ver Lacerda (2000), que, obviamente, assim não as vê, por ser um anacrônico discípulo comteano vivente no estado do Paraná.

³⁴ Durkheim (2010) se debruçará sobre o tema da educação. E sua educação é também uma educação conformista e quietista. Em sua discussão sobre o tema, criticará os pedagogos e a pedagogia, que sonham outros cenários sociais, a transformação da sociedade, e dirá da ciência da educação, como algo neutro, descritor e que poderia auxiliar nesse trabalho de conformação do indivíduo à sociedade. Claramente, alguém que assim se posiciona há de sentir esse mundo como o melhor dos mundos possíveis...

Em 1844, baseado nessa experiência inculcadora, é formalizado o *Tratado Filosófico de Astronomia Popular*, cujo preâmbulo é o *Discurso sobre o Espírito Positivo*, uma de suas obras mais difundidas.

É também, nessa época da subida de Luís Filipe ao trono, que existe a sua recusa de prestar serviço militar, já narrada aqui.

Nos meses seguintes retomou o Curso e foi em busca de reconhecimento acadêmico, o qual nunca obteve. A única coisa conseguida, e só por intervenção de um amigo, foi o posto, em 1832, de repetidor³⁵ de análise e mecânica na Escola Politécnica e, alguns anos depois, também o de examinador externo da mesma instituição. Cargos com nenhum prestígio acadêmico.

Dedicando toda sua atenção a sua obra, ao trabalho e as constantes desventuras conjugais – por essa época, as separações de Camile eram frequentes – suas crises mentais o ameaçavam novamente.

Em 1842, publica o último tomo do Curso, o sexto, inicialmente projetado para serem 3, também finalizando suas exposições. Nesse fim de década de 1830 e início da de 1840, seu trabalho começa, de fato, a ser, aos poucos, propagado entre os intelectuais. Em 1841, começa sua correspondência com John Stuart Mil, de quem já escrevi aqui. Em 1844, Emile Littré, outro intelectual reconhecido à época, escreve, elogiosamente, n’*O nacional*, sobre o *Curso de Filosofia Positiva*.

Sua vida está dando uma guinada importante em muitos aspectos. Em 1842, se separa de Caroline.

Em 1845, aconteceria em sua vida o que Comte chamaria de “o ano sem par”. Eu diria que tem início um prolongado surto delirante, não quero com isso descaracterizar sua filosofia, que para mim é humanamente pobre e ruim, e sim, dizer que, sob uma aparente racionalidade, são costurados elementos fantásticos e fantasiosos. Se fosse uma personagem de literatura, estaria entre o parvo e o poético, aquela que provocaria riso e lágrimas...

Nesse ano conhece Clotilde Marie de Vax, irmã de um ex-aluno seu da Escola Politécnica, Maximiliano Marie, este tem por Comte estima e respeito. Em 1842, Maximiliano tinha escrito uma obra atacando a academia, a partir de diálogos a respeito dessa obra, seu autor e Comte estabelecem intimidade e é aí, nesse processo, que o último conhece a irmã daquele.

³⁵ Nenhum dos biógrafos esclarece o que seria um repetidor, o dicionário Aurélio diz que um repetidor é: “Professor que tem a função de repetir, repassar, explicar as lições dadas em aula de outro”.

Ela, uma mulher próxima dos 30 anos, era oficialmente casada, mas seu marido, por questões de jogatina, fugiu para o exterior. Com a fuga, sem condições de subsistência, é forçada a voltar à casa familiar. Naquela época, o estado francês não previa o divórcio, então, seu único modo de uma união com outra pessoa, seria fora do casamento oficial. Se não bastasse a opressão externa, ainda vivia a internalização dessa opressão, por suas convicções morais e sua educação, não se permitia uma nova união, inclusive com medo de escândalo público. As pessoas que querem respeitabilidade nesse mundo, apenas, contribuem para a continuidade desse mesmo mundo, de uma moral hipócrita e claustrofóbica... Com esse cenário tão opressor, sua única esperança era a mudança da lei. Nesse sentido, virou uma espécie de militante, na mesma gazeta que Littré, *O nacional*, escreveu uma novela:

[...] em dois capítulos, assaz bem escrita, cuja heroína, Lúcia, vivia um drama análogo ao seu. Impossibilitada de unir-se legalmente ao homem que amava, ela acabava por morrer de melancolia, após ter pronunciado a romântica frase: “É indigno dos grandes corações manifestarem o sofrimento que provam.” (DESTEFANIS, 2003, p. 165)³⁶.

Ela tinha muita curiosidade em conhecer Comte, com 47 anos à época, seja por conta do que tinha contado seu irmão, seja também por seu provimento intelectual. Sua primeira impressão foi a pior possível, disse à cunhada, depois desse momento de conhecimento: “Como é feio! Como é feio! Tem também um olho que lacrimeja!” (DESTEFANIS, 2003, p. 165).

Ele, ao contrário, ficou fascinado. Demorou a reencontrá-la, e na primavera seguinte, apaixonado, mandou-lhe um livro de presente com um bilhete. Ela, dias depois, acompanhou o irmão numa visita a Comte, este encorajado, escreveu fazendo um convite para ela ir a sua casa. O “ano sem par” começa nesse encontro, 15 de maio de 1845.

Ao longo de um ano de encontro e trocas de cartas, apaixonado e não de todo correspondido, afetivamente sim, sexualmente não, por conta do conservadorismo da moça. Um amor que poderia ser

³⁶ Comte incluirá essa novela no primeiro tomo do seu *Sistema de política positiva*.

real(izado), acaba por se tornar uma grandiosa fantasia por todo esse reprimir e repressão, virou o que chamarão, os biógrafos, de adoração espiritual e, para piorar o azar do infeliz Comte, a também infeliz morre como a sua personagem novelesca.

Se o insucesso do suicídio, infelizmente, nos legou a obra de Comte, esse amor não correspondido, essa bolha de fantasia, há de nos legar a segunda parte, mais controversa, da obra do autor. Aqui começa o surto religioso de Comte, digo, o positivismo religioso. Comte, em um discurso feito junto ao túmulo de sua amada, no terceiro ano de sua morte, dirá:

O positivismo religioso começa justamente naquela nossa primeira preciosa conversação de quinta-feira, 15 de maio de 1845, quando o meu coração, inopinadamente, proclamou, ante a tua família maravilhada, a frase característica não se pode sempre pensar, mas se pode sempre amar, que completada tornar-se-á um mote característico de nossa composição. (COMTE apud DESTEFANIS, 2003, p. 166).

Como diria Roberto Freire: ame e dê vexame³⁷. Vai nascer, então, a religião da humanidade. A religião da humanidade é a culminância do pensamento comteano, da sociologia comteana. Alguns de seus estudiosos, citados aqui, apostam que, mesmo sem Clotilde, esse seria o ponto de chegada do pensamento comteano, vislumbrado desde seus primeiros escritos. A diferença com Clotilde é que a subjetividade entra em jogo, mas, como algo aprisionado à submissão. Nesse catolicismo laico que é a religião comteana – em que se substitui deus pela humanidade, os santos pelos homens de vulto com um calendário próprio em que cada dia é uma homenagem aos humanos respeitados por Comte e uma liturgia parecida com o credo católico³⁸ – a

³⁷ Referência ao título de uma das obras do somaterapeuta – somaterapia, uma terapia anarquista – Roberto Freire.

³⁸ Chamo de catolicismo laico porque a formulação da religião comteana foi toda baseada na estrutura católica medieval. Para Comte, a idade média era um modelo na estruturação de poder. Para ele, as estruturas das épocas teológica e metafísicas poderiam ser recicladas para o aperfeiçoamento dessa última etapa histórica, positivista. O catolicismo, como modelo de poder espiritual, seria o decalque para a religião da humanidade. O protestantismo, por

subjetividade, na condição de afetividade característica às mulheres e ao proletariado, vistos como, no mínimo, intelectualmente inferiores.

A antiutopia comteana³⁹ não elimina a sociedade de classes, a mantém na base de um pensamento conciliador entre o proletariado e a burguesia industrial. Aos proletários, caberia a aceitação do seu estado – e seriam ensinados, pela filosofia positivista, à obediência e à resignação – e a esses burgueses, classe da qual sairiam os governantes, teriam um órgão social, uma espécie de, em jargão psicanalítico, superego que controlaria sua sanha dominadora e exploradora, esse superego seria o poder espiritual, composto por sábios, a partir da religião da humanidade. E às mulheres? Como pessoas afetivas caberia a elas ensinar as duas virtudes comteanas: submissão e resignação. No delírio comteano, a figura de Clotilde torna-se, então, uma espécie de virgem Maria, modelo para todas as mulheres. Mais uma vez, as mulheres insubmissas, sexuadas e fortes seriam caçadas, ao menos, ideologicamente⁴⁰. Além da virgem, não poderiam faltar modelos de anjos: sua mãe e sua governanta (DESTEFANIS, 2003, p. 175).

Mais um detalhe funesto da religião da humanidade: o que seria a humanidade? Arthur Virmond de Lacerda (2003, p. 251), o discípulo tupiniquim contemporâneo de Comte, em pós-fácio paranoicamente corretor⁴¹ do texto de Destefanis, diz:

A ideia de Humanidade não corresponde à totalidade dos vivos e mortos, e menos ainda a

exemplo, seria muito anárquico ou metafísico em sua estrutura descentralizada, não serviria de modelo a sua sociedade imaginada.

³⁹ Chamo de antiutopia, ou poderia chamar também de fim da história, baseado na perspectiva dos três estados comteanos, ao mesmo tempo, eras epistemológicas da ciência ou do conhecimento e eras históricas. Para Comte, sua época teria atingido a última era histórica, positiva, inalterável, consequência (teleo)lógica de um percurso histórico fatal, assim, sendo uma era passível apenas de aperfeiçoamento de suas estruturas básicas. O papel de aperfeiçoamento, obviamente, caberia aos sábios da sociologia e política positivistas.

⁴⁰ Assim, como o catolicismo que perseguiu e queimou as mulheres insubmissas – e não só elas – a quem chamou de bruxas, não podemos esquecer. É de deixar pasmo que a igreja católica ainda exista... A mulher no ideário católico é pouco mais que nada: uma pecadora por natureza que não deve ter vontades e deve se submeter. A religião da humanidade é pouco mais que um decalque grosseiro do catolicismo.

⁴¹ Uma característica muito marcante nos textos dos, explicitamente, discípulos de Comte é ficar corrigindo, obsessivamente, o pensamento de outros estudiosos sobre o pensamento de seu mestre. Na realidade, me pareceu um fazer inteiramente maníaco e manipulador na constituição de uma maquiagem de um pensamento que é sim conservador e autoritário, apesar da negativa dessa maquiagem.

excede; ela corresponde ao conjunto dos indivíduos, do presente e do passado, úteis e benéficos ao próximo, o que exclui os nocivos, os inúteis e os parasitários.

Se isso não é fascistóide – um adjetivo um tanto anacrônico, isto é, fora do tempo, mas, esclarecedor – não sei mais o que seria... Quem seriam os nocivos, os inúteis e os parasitários? Certamente, o estado burguês-industrial comteano saberia apontar e eliminar esses não-humanos, inumanos, monstros. A história dos estados, de qualquer tipo, sempre soube apontar e eliminar seus indesejados, sejam hoje, por exemplo, no estado brasileiro, os negros, os pobres, os indígenas, só para citar alguns, seja o estado nazista alemão, que levou a cabo uma máquina eficiente de eliminação dos seus indesejáveis. Para mim, o projeto de mundo nazista é a culminância de pensamentos cientificistas como o de Comte.

Continuando. Nesse momento, estamos em meados de 1840, do seu delírio intelectual-amoroso, Comte se vê abandonado pelas eminentes figuras intelectuais que o acompanhavam e o aprovavam na primeira fase de seu pensamento, cientificista e antissubjetivista.

Em 8 de março de 1848, Comte funda a Sociedade Positivista com a intenção de difundir a doutrina positivista e de estudar as possibilidade de aplicação desta no campo social e político. Apenas uma seita pretensiosa e delirante⁴².

Estamos em plena convulsão social no cenário francês, é junho de 1848. Nesse momento, Comte se fechou em casa e se diz solidário aos proletários, ao mesmo tempo, os criticava como seduzidos pelos vermelhos, que sacrificariam “a verdadeira liberdade a uma igualdade anárquica.” (DESTEFANIS, 2003, p. 172). A liberdade é a manutenção da sociedade de classes?

Como vemos, estamos no declínio da vida deste homem. Um declínio patético, que só poderia afastar seus pares. Vive seu surto

⁴² Delirante ou pretensiosa, ou ambas, o positivismo em sua forma menos diluída, aqui, por terras tupiniquins, fez algum verão, seja nas tramóias do poder central, com o advento de nossa república de milicos, seja no estado do Rio Grande do Sul – estado da federação altamente militarizado –, como tanto gosta de documentar Lacerda (2000). Ou mesmo na condição de religião da humanidade, com seu templo no Rio de Janeiro. No fim do século 19 e início do 20, é possível encontrar muitos artigos de positivistas nos periódicos nacionais. E não só, sob perspectiva explicitamente positivista, vem para essas bandas, o Kardecismo, ou doutrina espírita, mantendo toda a tradição conservadora do positivismo e ainda é, infelizmente, existente fortemente aqui em Pindorama.

religioso, constrói seu culto particular a Clotilde, em que cultiva a memória dela. N. Ab-bagnano, citado por Destefanis (2003, p. 176), vai dizer que nessa fase de sua vida, mostrará “uma desconcertante ausência [...] do senso do ridículo”.

Em 1851, é lançado por Comte, o primeiro volume do *Sistema de Política Positiva*, anunciado quase 30 anos antes, porém, acrescido com a especificação: *Tratado de Sociologia que institui a Religião da Humanidade*, ou seja, o texto inaugural de sociologia é um texto religioso e autoritário, isto é, pró-poderes. Aliás, nascimento bem condizente com quase tudo o que foi reconhecido como sociologia depois. Em 1852, preocupado em difundir sua verborragia religiosa, escreve, para mulheres e proletários, na visão positivista, gente menor, o *Catecismo Positivista*, para doutriná-los e convencê-los à submissão.

Nesses anos, o cenário francês continua conturbado, diante disso escreve um *Apelo aos Conservadores* (1855) – leia-se católicos e positivistas. Em que diz que os conservadores devem se unir contra as forças perturbadoras da ordem, “contra a irrupção anárquica do delírio ocidental”, Comte citado por Destefanis (2003, p. 179).

A essa época já vivia como um santarrão: celebrava os ritos na igreja positivista, peregrinava pelo cemitério onde estavam os restos de Clotilde, e terminava seu dia com uma refeição frugal, um pedaço de pão e água, como um gesto de solidariedade para os muitos que sofriam de fome.

Em 1856, ainda tem tempo de publicar o primeiro tomo da Síntese Subjetiva, segundo os críticos uma obra quase cabalística, por suas feições. Para nossa sorte, morreu antes de concluir a obra.

Sua saúde declinou rapidamente – devia ser o pão e a água solidários – e, em 17 de junho, finalmente, morreu. O cortejo fúnebre quase só contou com seus discípulos. O único personagem que não era do seu círculo e que apareceu foi o anarquista Proudhon⁴³. E, ao final, ainda houve uma briga testamentária, um processo judicial, entre sua viúva (oficial) e os 13 executores testamentários, “em razão do qual tanto a memória do filósofo, quanto a imagem da viúva, vieram igualmente a sofrer.” (DESTEFANIS, 2003, p. 180).

Do ponto de vista de sua produção intelectual, a obra comteana, em seus valores de fundo, é imensa e humanamente pobre, o mundo

⁴³ Nada do que li esclarece esse comparecimento. Não havia, aparentemente, nenhuma ligação pessoal entre os dois homens e Proudhon combateu o positivismo, como doutrina autoritária que era.

para o qual aponta é um mundo autoritário e aprisionado. Contudo, a vida desse homem patético e sofrido, em sua miséria afetiva e mesmo sexual, é mais um exemplo infeliz do que temos produzido enquanto sociedade, de como temos adoecido, pelo nosso modo individual e coletivo de existência – que, paradoxalmente, o mesmo miserável lutou pela sua manutenção.

2.1 REORGANIZANDO A SOCIEDADE: COMTE E SEU PROJETO DE MUNDO AUTORITÁRIO

Reorganizar a Sociedade, em português, ou, *Plan des Travaux Scientifiques Nécessaires pour Réorganiser la Société* [Plano de Trabalhos Científicos Necessários para Reorganizar a Sociedade], em francês, é o texto que Auguste Comte chamou, como vimos, de “Opúsculo Fundamental”. Fundamental como aquilo que é o fundamento, a base de um projeto de mundo e filosófico. Nesse inaugural e pequeno texto, estão, em grandes traços, o que Comte desenvolverá em detalhes, ao longo de toda sua obra.

É um texto dividido em três partes: *Introdução*, *Exposição Geral* e *Primeira série de trabalhos*. É uma espécie de prospecto político destinado, sobretudo, à comunidade científica europeia. Esse panfleto político em si já é sintomático das grandes ambições de seu autor, ou de sua megalomania: quando escreve o texto é um ilustre desconhecido, seja em seu país, a França, que dirá no resto da Europa Ocidental, ou, em suas próprias palavras, “as nações mais civilizadas”. Sua falta de medida pessoal o levará, como já vimos, às mais distorcidas ações.

Esse enfadonho panfleto político é parte do meu estudo por que vejo nele a semente – concordando com Comte – de todo o positivismo. Sua vantagem é que é inteiramente político, coisa que, na passagem pelos outros autores, vai ficando camuflada ou diluída. O técnico vai ganhando formato e mascarando um modo político de operar na ciência-instituição como um todo, ou, se abuso, na generalização – o que não tenho muita certeza – no fazer das ciências reconhecidamente fundadas por esses autores. Essa evitação política da política na ciência, mesmo na política, como ciência, é parte daquilo que conhecemos como positivismo.

2.1.1 A introdução do plano

Ao início dessa parte do texto, Comte já estabelece que “as nações mais civilizadas” ([200?], p. 13), leia-se europeias ocidentais de seu tempo, estão em crise. Um sistema social se extingue (o feudal e teológico) e um novo ainda está para surgir. Nesse estado de sociedade “transitório”, dois movimentos de naturezas diversas atuariam sobre a sociedade: um de desorganização e outro de reorganização. “No primeiro, considerado isoladamente, a sociedade é arrastada para uma profunda **anarquia** moral e política que parece ameaçá-la por uma próxima e inevitável dissolução.” ([200?], p. 13, **negrito meu**⁴⁴). Comte se posicionará contra a anarquia, aqui e em toda sua obra. Veremos no decorrer deste estudo em que sentidos esse autor usa a palavra ‘anarquia’. Se em todos eles, ou apenas como está dito ‘anarquia’, no seu sentido de caos e bagunça, ou seja, no sentido pejorativo da palavra, usado sempre pelos empoderados e por seus lacaios. Veremos também, seja qual for seu sentido quem são os agentes da anarquia...

O outro movimento, o de reorganização, conduziria ao “estado **definitivo** da espécie humana” (p. 13). Nesse simples adjetivo, já se encontra muito das características da obra Comteana: teleológica – todos os grupos humanos caminhariam para o estado social que estaria se criando nas nações “mais civilizadas”; etnocêntrica – a Europa como medida do mundo; antiutópica – no sentido de que um estado definitivo, em andamento, é o fim da história das transformações sociais.

Para Comte, naquele momento, apenas o primeiro dos movimentos se mostrou em toda sua força. Então, como por fim à anarquia moral e política?

A única maneira de pôr termo a essa situação tempestuosa, de deter a **anarquia** que invade dia após dia a sociedade, numa palavra, de reduzir a crise a um simples movimento moral, é a de determinar as nações civilizadas a deixar a direção crítica [primeiro movimento] para tomar a direção orgânica, a envidar todos os seus esforços para a formação do novo sistema social, objeto definitivo

⁴⁴ Por uma questão de comodidade, a partir daqui, quando citar esse texto, apenas referenciarei a página.

da crise, e para o qual tudo o que foi feito até o presente não passou de simples preparação. (p. 13, **negrito meu**).

Mudar o rumo crítico da sociedade civilizada, eis o objetivo desse texto, anuncia Comte. Assim, passa à exposição do que teria criado obstáculo para a chegada a um estado social orgânico.

Existiriam esforços feitos pelos povos e esforços feitos pelos reis em prol desse estado orgânico.

Essas duas espécies de tentativas [esforços], embora opostas, contêm igualmente vícios em suas relações recíprocas. Nunca conseguiram até o momento presente e jamais poderiam conseguir algum resultado verdadeiramente orgânico. (p. 14, colchetes meus).

Comte passa a tentar analisar o erro dos reis. O erro dos reis seria fácil de perceber: acham que o remédio “para interromper a **anarquia** que resulta da decadência do sistema” (p. 14, **negrito meu**) seria o restabelecimento do sistema feudal.

O autor dirá que os reis não percebem que a tendência da sociedade naquele momento é o estabelecimento de um novo sistema, “mais perfeito e não menos consistente que o antigo” (p. 15). Esses seres já anacrônicos, os reis, cairiam no erro de acreditar que a queda do sistema feudal se deveria a causas recentes, acidentais e isoladas. Comte nega isso:

A decadência desse sistema se efetuou de maneira contínua durante os séculos precedentes, em consequência de modificações **totalmente independentes da vontade humana**, para as quais todas as classes da sociedade concorreram, e para as quais os próprios reis foram muitas vezes os primeiros agentes ou mais ardentes promotores. Numa palavra, essa foi a **consequência necessária da marcha da civilização**. (p. 15, **negritos meus**).

A teleologia do pensamento do Comteano se junta a um cenário sem volições políticas, a marcha da civilização como uma força cega que independe dos seres humanos. Resta perguntar em que se funda essa teleologia? Nunca fica explícito. Talvez, na sua teoria, os três estados sociais (teológico, metafísico, positivo) seriam como correspondentes de nosso desenvolvimento cognitivo-epistemológico e, ainda assim, seríamos impulsionados cegamente, por que fatais. Esse tipo de construção teórico-histórica em que as coisas se dão “totalmente independentes da vontade humana” obstrui a visualização do fazer humano, em seu nível micro, anônimo, de formiguinha, das relações políticas e, como tal, tem um sentido político conservador e conformador.

Continua seu discurso sobre o fim do antigo regime dizendo que não há uma causa única para esse evento e sim, a cada causa, se remontaria a uma precedente. Então diz, minorando a ação humana e confirmando o que disse no parágrafo anterior:

Enfim, para acabar de caracterizar tal empreendimento [remontar e destruir todas as causas da queda do antigo regime], após ter vencido tantas dificuldades, a menor das quais, considerada isoladamente, está acima de todo o poder humano, não teríamos ainda conseguido nada mais que adiar a queda definitiva do antigo sistema, obrigando a sociedade a recomeçar sua destruição, porque não teríamos extinguido o princípio de civilização progressiva, inerente à natureza da espécie humana. (p. 16, colchetes meus).

Politicamente conservador, fatalista e teleológico: “Os espíritos que imaginam realmente lutar contra a marcha da civilização obedecem, inconscientemente, a sua irresistível influência e concorrem por si a colaborar com ela.” (p. 16). A civilização – uma forma de organização social entre formas possíveis – é um destino, para o papa positivista, e não haveria nada que se pudesse fazer contra a mesma.

Aquele seria o erro dos reis, que cairiam, portanto e a todo tempo, em contradição. Comte diz, por exemplo, que os reis empenhavam-se no

aperfeiçoamento da ciência, das artes e das indústrias e a essas mesmas coisas seriam creditadas a decadência do antigo regime.

É preciso lembrar que esse texto é um texto do jovem Comte e que o mesmo, como vimos, não deixou de ser simpático à monarquia, nos momentos de oscilação mais conservadora da sociedade francesa, e que se inspirou em autores francamente favoráveis à volta da monarquia. Não é, de modo nenhum, a voz de um antimonarquista.

A partir desse ponto da introdução de seu texto, depois dos erros reais, Comte inicia a análise do “erro dos povos”. Para ele:

Numa palavra, os reis estão em contradição com os fatos e os povos estão em contradição com os princípios, o que é sempre mais difícil de não perder de vista. Mas o erro dos povos é bem mais importante desarraigar do que aquele dos reis porque somente ele constitui um obstáculo essencial à marcha da civilização e porque, por outro lado, o primeiro erro apenas confere alguma consistência ao segundo. (p. 18).

Civilização X povos. E por que os povos cairiam nesse erro? Simplesmente por sua profunda ignorância:

A opinião dominante no espírito dos povos sobre a maneira pela qual a sociedade deve ser organizada tem por traço característico uma profunda ignorância das condições fundamentais que um sistema social qualquer deve preencher para ter uma consistência verdadeira. Ela se reduz a apresentar, como princípios orgânicos, os princípios críticos que serviram para destruir o sistema feudal e teológico ou, em outros termos, para acatar simples modificações desse sistema para as bases daquele que será necessário estabelecer. (p. 18).

Obviamente, quem chama o outro de ignorante diz de si mesmo como aquele que sabe. E essa prepotência, essa verdade autoritária, cria um projeto de mundo de pastorear as ovelhas, os povos.

É preciso lembrar que ‘povo’ é uma categoria que, politicamente, se opõe a elites de qualquer tipo. Em ‘povo’ se esconde quase uma força da natureza – “a voz do povo é a voz de deus” – e, como tal, na mentalidade positivista – e não só – deve ser domado, domesticado.

Bem, digressão feita, quais seriam esses princípios críticos confundidos, ignorantemente, com orgânicos? A própria anarquia, mas aqui, não em seu sentido pejorativo:

O governo que, em todo estado regular das coisas, é a cabeça da sociedade, o guia e o agente da ação geral, é sistematicamente despojado, por essas doutrinas [espalhadas entre os povos], de todo princípio de atividade. Privado de toda participação importante na vida do conjunto do corpo social, ele se reduz a um papel absolutamente negativo. Chega-se até mesmo a ver toda a ação do corpo social sobre seus membros como se devesse ficar estritamente limitada à manutenção da tranquilidade pública, o que nunca pôde ser, em nenhuma **sociedade ativa**, senão um objeto subalterno que o desenvolvimento da civilização atenuou até mesmo singularmente sua importância, tornando a ordem a ser mantida muito fácil.

O governo não é mais concebido como o chefe da sociedade, destinado a unir em feixe e a dirigir para um fim comum todas as atividades individuais. É representado como um inimigo natural, acampado no meio do sistema social, contra o qual a sociedade deve se fortalecer pelas garantias que conquistou, mantendo-se perante ele num estado permanente de desconfiança e de hostilidade defensiva, pronta a explodir ao primeiro sinal de ataque. (p.19, negrito meu).

Esse trecho é rico em informações e, possivelmente, pode ser explorado de muitas formas. A primeira coisa a ser dita é a falácia da existência ou suposição de um corpo social – a sociedade francesa só era um corpo social, uma sociedade, em termos discursivos, os historiadores mostram como as muitas regiões viviam de maneira quase

completamente autônoma e isso só foi mudando com a sofisticação do estado francês a partir da ascensão burguesa ao poder (McPHEE, 2007). A segunda é que a ruptura com a hierarquia e a auto-organização (autogestão) das pessoas (“do povo”) – elementos constitutivos da anarquia, princípios que orientam os anarquistas – são lidas, pelo autor, como um mal. A civilização, em sua marcha fatal, em seus princípios orgânicos, é necessariamente hierarquia/governo e é heterogestão, isto é, o governo dirigindo a ação dos indivíduos para seus (do governo) fins próprios. Além do que, dizer “[...] o desenvolvimento da civilização atenuou até mesmo singularmente sua importância [manutenção da tranquilidade pública], tornando a ordem a ser mantida muito fácil” é, deliberadamente e com fins políticos, querer ignorar que desde o surgimento dos estados europeus – e essa é a história de qualquer estado –, os mesmos têm crescido em força bruta e sofisticação no controle de suas populações, reféns. Assim, só posso ler que “sociedade ativa”, seja lá o que isso seja, só é aquela em que o estado tem quase o completo monopólio da força e a usa para a manutenção não da ordem pública, mas, da ordem estatal. A tal civilização. É comum, aos amantes do estado, querer, promiscuamente, tomar como sinônimos ‘público’ e ‘estatal’, assim, quando as pessoas tomam, de fato, para si o público, esses amantes, ordinariamente, todos bem alimentados pelo banquete estatal, gritam que essa atitude é bagunça, caos, anarquia. É, sim, anarquia, mas num outro sentido, no sentido de uma ordenação libertária e livre das pessoas em sociedade. Inadmissível ao autor.

Os povos, essas entidades profundamente ignorantes, estariam imbuídos dessas doutrinas anárquicas:

O princípio dessa doutrina, sob o aspecto espiritual, é o dogma da liberdade ilimitada da consciência. Examinando no mesmo sentido em que foi primitivamente concebido, ou seja, como tendo uma destinação crítica, esse dogma não passa da tradução de um grande fato geral, a decadência das crenças teológicas. (p. 19).

O rumo social para anarquia, nas concepções comteanas, só poderia se fazer como transitoriedade para reafirmar, num nível mais alto, a ordenação ainda mais hierárquica da sociedade:

[o dogma da liberdade ou a época metafísica] Está apenas na linha dos progressos do espírito humano, na medida em que seja considerado como meio de luta contra o sistema teológico. Sai dessa linha e perde todo o seu valor logo que se queira ver nele uma das bases da grande reorganização social, reservada à época atual; então, se torna até mesmo tão nocivo quanto foi útil, porque se transforma num obstáculo a essa reorganização. (p. 19, colchetes meus).

Ao olhar assim para a evolução social que ele mesmo, Comte, desenha, o faz transformando a sociedade, essa entidade mí(s)tica, em objeto de estudo científico e objetivo (leia-se: sem implicações políticas) e daí sua proposição de ciência política:

Não há liberdade de consciência no estudo da astronomia, da física, da química, da fisiologia, no sentido que **todos** achariam absurdo não acreditar fielmente nos princípios estabelecidos nessas ciências por homens competentes. Se o mesmo não ocorre na ciência política, explica-se pelo fato de uma vez que os antigos princípios caducaram e os novos não se formaram ainda, não haver, propriamente falando, nesse intervalo princípios estabelecidos. (p. 20, negrito meu).

Querer comparar política às ciências duras é operar uma redução com fins políticos, a vida de relações é infinitamente mais complexa que, por exemplo, as combinações de duas partículas químicas. É criar obstáculo à participação e criação política que não seja a dos sábios. Isso é uma marca dos objetos científicos formulados pelos positivistas, veremos isso em Durkheim, veremos isso em Saussure. Eis a finalidade última do positivismo: guiar as pessoas e, para isso, bloquear suas ações e volições políticas. Não é à toa que vimos que a sociologia/política é a finalidade última do sistema comteano de pensamento. Para além disso, é preciso ver sim que mesmo na física, na astronomia, na química e na

física os conceitos tem muito menos de objetividade do que asseveram e gostariam os cientistas, Feyerabend (1977) que o diga.

Continuando: para Comte, em política, o conceito que se operava no estágio teológico, do princípio do direito divino, será combatido pelo “dogma da soberania do povo”.

Se um deles, desde que se queira ver nele um princípio orgânico, não apresenta outra coisa senão a infalibilidade individual que substitui a infalibilidade papal, o outro igualmente não faz outra coisa que substituir a arbitrariedade dos reis pela arbitrariedade dos povos, ou melhor, pela arbitrariedade dos indivíduos. O segundo tende para o desmembramento geral do corpo político, ao induzir **o poder nas classes menos civilizadas**, como o primeiro tende para o total isolamento dos espíritos, ao investir os homens menos esclarecidos de um direito de controle absoluto sobre o sistema de idéias gerais, retido pelos espíritos superiores para servir de guia à sociedade. (p. 20, negrito meu).

Nenhuma das formas serviria para a reorganização científica da sociedade, reorganizar, necessariamente, de modo científico, só poderia ser tarefa de uma nova casta: a dos sábios, é dessa nova soberania e dominação que Comte faz proselitismo. Claramente, ele faria parte da casta e, muito provavelmente, seria seu líder...

Sobre as duas soberanias, real e popular:

A única diferença que existe entre ambas a esse respeito é que, na opinião, dos reis, o governo se constitui intencionalmente em oposição direta e contínua com a sociedade, ao passo que, na oposição dos povos, é a sociedade que se estabelece sistematicamente num estado permanente de hostilidade contra o governo. (p 21).

Essa nova casta, de sábios, seria uma síntese autoritária: se efetuaria como governança sobre o povo, doutrinando seu consentimento, cientificamente estabelecida.

Assim:

Todas as considerações precedentemente expostas provam que o meio de sair finalmente desse deplorável círculo vicioso, fonte inesgotável de revoluções, não consiste na vitória da opinião dos reis, nem da opinião dos povos, tais como se apresentam hoje. Não há outra solução que a formação e adoção geral, pelos povos e pelos reis, da doutrina orgânica que, só ela, pode levar os reis a abandonarem a direção retrógrada e os povos a deixarem a direção crítica.

Somente essa doutrina pode pôr fim à crise, conduzindo toda a sociedade na trilha do novo sistema, do qual a marcha da civilização, desde sua origem, preparou seu estabelecimento e hoje convida a substituir o sistema feudal e teológico. (p. 22).

É esse convite teleológico do positivismo de que se trata este opúsculo fundador da doutrina positivista. A introdução é encerrada com essas poéticas palavras:

O destino da sociedade, que atinge sua maturidade, não é o de habitar para sempre na velha e decadente choça que edificou em sua infância, como pensam os reis, nem o de viver eternamente sem abrigo depois de ter abandonado, como pensam os povos, mas, com a ajuda da experiência adquirida, o de construir para si, com todos os materiais que acumulou, o edifício mais apropriado a suas necessidades e a seu prazer. Esse é o novo e grande empreendimento reservado à geração atual. (p. 26).

Nessas palavras se escondem traços do pensamento comteano: um medo intenso à liberdade, identificado como “sem abrigo”, e, em seu lugar, seria preciso erigir o edifício todo fechado, a política científica – uma prisão –, da hierarquia e finalidades impostas; isso ficou claro ao passearmos pelos acontecimentos mais conhecidos de sua bio-grafia, entre o “sem abrigo” e a “velha e decadente choça”, se tivesse de escolher, escolheria, como escolheu sempre, a choça social, na inexistência de seu contraponto, o palácio do industrialismo e da igreja positivista.

2.1.2 Exposição geral

Entramos na segunda parte do “opúsculo fundamental”. Aqui, se espera, ou eu esperei, então, um aprofundamento do que vem sendo tratado pelo autor.

Diz, então,

O vício geral do caminho seguido pelos povos e pelos reis na pesquisa do plano de reorganização consiste em que uns e outros conceberam até aqui uma idéia extremamente falsa da natureza de tal trabalho e, por conseguinte, confiaram essa importante missão a homens necessariamente incompetentes. (p. 27).

Na cátedra da competência dada a si mesmo, diz que o que os reis conceberam não interessa. Seguindo de perto o discurso de Comte, isso se deve por considerá-los, teoricamente, já anacrônicos, parte do estado teológico, coisa a ser enterrada no passado, ou também porque, na prática, essa hierarquia obsoleta, ao persistir em permanecer no horizonte de seu tempo, incomodaria menos o autor que a quebra de toda e qualquer hierarquia. Interessa mesmo refutar o que conceberam os povos:

Foram somente os povos que produziram uma espécie de doutrina nova e é sua maneira de proceder que é principalmente necessário

examinar a fim de descobrir nela a origem dos vícios dessa doutrina. (p. 27).

Vejamos o que nos apresenta essa demofobia comteana. Que fizeram os povos de tão problemático?

[...] a pretensão de construir, de um só lance, em alguns meses, ou mesmo em poucos anos, toda a economia de um sistema social em seu desenvolvimento integral e definitivo, é uma quimera extravagante, absolutamente incompatível com a fraqueza do espírito humano. (p 28).

Obviamente, Comte, se refere aos anos a partir da revolução francesa. Essa pressa de resolução, essa pressa revolucionária... se pensarmos que na França pré e pós revolucionária, a maioria dos que eram “os povos” mal tinha pão para comer... Mas essa Maria Antonieta da ciência nos oferece esse verdadeiro brioche comparativo, entre o fazer dos ignorantes povos e o fazer dos sábios cientistas:

Observe-se, com efeito, a maneira pela qual o espírito humano procede em casos análogos, mas infinitamente mais simples. Quando qualquer ciência se reconstitui segundo uma nova teoria, já suficientemente preparada, em primeiro lugar se produz, se discute e se estabelece o princípio fundamental; só depois por meio de um longo encadeamento de trabalhos se chega a formar, para todas as partes da ciência, uma coordenação que ninguém, no início, teria sido capaz de conceber, nem sequer o inventor do princípio. (p. 28).

Analogia duvidosa, mas que é instrumentalizável para sua proposta de reorganização científica da sociedade. Mantida, resta saber qual seria o princípio fundamental de reorganização social comteana...

Daquela analogia a outra, histórica:

[...] que se estude a fundação do sistema feudal e teológico, revolução absolutamente da mesma natureza que aquela da época atual. Nem de longe a constituição desse sistema foi produzida num só instante, mas só tomou sua forma própria e definitiva no século XI, isto é, mais de cinco séculos depois do triunfo geral da doutrina cristã na Europa ocidental e do estabelecimento completo dos povos do norte no império do ocidente. (p. 29).

Para Comte, a doutrina dos povos seria “apenas o desenvolvimento geral e a aplicação completa do direito individual de exame, posto como princípio pelo protestantismo.” (p. 29). É preciso observar que o autor era inegavelmente um admirador do modo de operar da sociedade medieval e, em especial, do aparato hierárquico do catolicismo que regia aquela sociedade. Sua própria vida é marcada por um nascimento em berço de dois baratas-de-igreja, pai e mãe, e resistentes à revolução. Parte do seu pensamento substancial é influenciada por filósofos conservadores católico-monarquistas. E, para finalizar, a própria estruturação de sua religião da humanidade é todo um decalque grosseiro do sistema católico. Dito isso, é preciso ver que Comte, de modo nenhum, poderia ter alguma simpatia pelo protestantismo que, por sua descentralização, era lido como demasiado anárquico⁴⁵.

Mas, a doutrina dos povos, com sua suposta descendência no protestantismo, não teria nascido do nada, de imediato. Para o autor, teriam sido necessários quase dois séculos de diferença entre o surgimento do princípio e a formulação da teoria.

Depois disso, Comte conclui pela ignorância dos povos: “Devese, portanto, concluir, desta primeira classe de considerações que os povos não compreenderam até o momento presente o grande trabalho da reorganização social” (p. 30). E reafirma o pensamento hierarquizante

⁴⁵ Anárquico, na visão comteana. O protestantismo, apesar de suas rupturas com a hierarquia católica é também autoritário em sua versão de mundo. E tem em seus líderes iniciais figuras bastante autoritárias, associadas aos poderes, é só nos lembrarmos de Lutero. E mesmo onde não construiu hierarquias reais, a constituiu simbolicamente no Jesus bíblico e isso, por si só, já é bastante opressivo.

quando diz: “Ao tentar precisar como a natureza desse trabalho foi ignorada, conclui-se que é por ter sido considerado como puramente prático um empreendimento que é essencialmente teórico” (p. 30). Obviamente, na divisão entre teoria e prática, uns pensarão e outros executarão e está lançada, sob outra roupagem, a divisão em classes da sociedade:

A formação de um plano qualquer de organização social se compõe necessariamente de duas séries de trabalhos, totalmente distintas por seu objeto, bem como pelo gênero de capacidades que exigem. Uma, teórica ou espiritual, tem por fim o desenvolvimento da idéia-mãe do plano, ou seja, do novo princípio segundo o qual as relações sociais devem ser coordenadas e a formação do sistema de idéias gerais destinado a servir de guia para a sociedade. A outra, prática ou temporal, determina o modo de repartição do poder e o conjunto das instituições administrativas mais conformes com o espírito do sistema, tal como foi definido pelos trabalhos teóricos. Uma vez que a segunda série está baseada na primeira, da qual não é senão a consequência e a realização, é por esta última que, necessariamente, o trabalho geral deve começar. Ela é a alma, a parte mais importante e mais difícil, ainda que somente preliminar. (p. 30).

A competência dos sábios, a administração das instituições e, o que não é dito, o trabalho duro daqueles que Comte chamou de povos. E dizer administração é mascarar a governança: o mando de uns poucos e a subserviência da maioria. Em nome de quê? Uma idéia-mãe?

Continua Comte, esboçando suas ideias sobre sociedade: “Qualquer **sistema** de sociedade, derivado de um punhado de homens ou de vários milhões, tem por objetivo definitivo dirigir para um fim geral de atividades todas as forças sociais.” (p. 31, negrito meu). Nesse trechinho, precocemente, aparece a sociedade como sistema, figura cara aos positivistas, mas apenas desenvolvida em seu vigor em Saussure. Um sistema é a construção de uma imagem des-humanizada da sociedade, uma maquinaria, que funciona à revelia dos seres humanos,

seus elementos indesejáveis. E, se uma sociedade não tivesse um objetivo definido? Diz o papa do positivismo: “Em qualquer outra hipótese, há somente aglomeração de certo número de indivíduos sobre um mesmo solo. Esse é o traço que distingue a sociedade humana daquela dos outros animais que vivem em grupos.” (p.31). Há aqui a des-legitimação de outras formas de organização. Afinal, a que vem a distinção humano X animal? Dentro da cultura europeia cristã, o animal é aquilo que sempre é lido como inferior, a natureza em si. Vejamos a superioridade do humano vislumbrada por Comte:

[...] não há mais do que duas finalidades de atividade possíveis para uma sociedade, por mais numerosa que seja, como para um indivíduo isolado. São elas a ação violenta sobre o resto da espécie humana ou a conquista, e a ação sobre a natureza para modificar em benefício do homem ou a produção. Toda sociedade que não estiver nitidamente organizada para uma ou para outra dessas finalidades não passaria de uma associação bastarda e sem caráter. A finalidade militar era aquela do antigo sistema; a finalidade industrial é a do novo. (p. 31).

Conquista sobre os outros e modificação – ou domínio? – sobre a natureza, em benefício do homem ou da produção são, desde muito tempo, os dois modos de operar da Europa ocidental. Uma ode à civilização contra a natureza. O etnocentrismo das formulações comteanas sobre sociedade é gritante, brutal e hipócrita. Hipócrita porque ele, um francês, dá como finalizada a organização para a conquista, quando, uma década antes da escrita desse livro, Napoleão Bonaparte estava no auge do seu poder conquistador. E as lutas, na Europa, se seguiram para além disso, mostrando a falsidade nessa formulação. Os séculos 20 e o 21 são pródigos em mostrar o que a Europa fez e faz com o mundo – junto, é óbvio, com sua caricatura ainda mais grosseira, os EUA. E uma sociedade com fins de domínio da natureza? No mínimo, desde a chamada revolução industrial o planeta tem sido brutalmente destruído, o capitalismo é a exploração da natureza e da maioria dos seres humanos, os povos, em benefício da produção e de quem a possui. É preciso lembrar que Max Weber (2004), com um

tom duvidoso, vai dizer, em seu *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, que o capitalismo é uma genuína invenção europeia.

Se parássemos nossa leitura aqui, nesse ponto do texto, estaria mais que claro que o projeto comteano de mundo é um projeto de dominação, para além das maquiagens hipócritas que tanto o papa do positivismo quanto seus discípulos, inclusive alguns vivos e atuantes, tentam dar. Mas continuemos.

Para Comte (p. 31), então, é necessário: “O primeiro passo que deveria ter sido dado para reorganizar a sociedade seria, portanto, a proclamação dessa nova finalidade”. Obviamente, Comte quer ignorar os feitos no processo revolucionário e se debruça nas inúmeras legislações que a parte hegemônica da revolução, a burguesia, criou em pouco tempo. Fora desse acanhado número de burgueses, ainda que um grupo numericamente majoritário, os não-burgueses, o povo, foram criando a vida segundo seus próprios valores: destruindo prisões, derrubando os poderosos, autogestionando a organização social das localidades em que existiam, repartindo terras e a produção, socialização do poder. Não é à toa que vão re-ermegir na comuna de Paris, anos mais tarde, já que suas demandas continuavam a requerer realização.

Para o autor, o único passo que foi dado durante o que chamou de estado metafísico foi o fracionamento do poder.

Porém,

Como a necessidade de uma verdadeira reorganização social se faz cada vez mais sentir, o que inevitavelmente há de ocorrer até que essa necessidade for satisfeita, os espíritos dos povos se agitam e se empenham em procurar novas combinações. Mas retidos por um destino inflexível no círculo estreito dentro do qual sua marcha viciosa os colocou **primitivamente** e do qual a civilização os impele em vão a sair, é nas novas modificações do antigo sistema, isto é, nas aplicações ainda mais completas da doutrina crítica, que julgam encontrar o termo de seus esforços. Assim, de modificação em modificação, ou seja, destruindo cada vez mais o sistema feudal e teológico, sem jamais substituí-lo, os povos marcham a passos largos para uma completa

anarquia, única saída natural de semelhante caminho trilhado. (p. 33, negrito meu).

A marcha dos povos é viciosa, é primitiva, é anarquia e anti-civilizacional. Em sua defesa da civilização emerge a demofobia de Comte⁴⁶. O papa do positivismo ainda treme diante da anarquia que vai se configurando como a antinomia da civilização.

O esnobismo do autor prossegue:

É pouco honroso para a razão humana que nos vejamos obrigados a provar metodicamente, no que diz respeito ao empreendimento mais geral e mais difícil, a necessidade de uma divisão que é hoje universalmente reconhecida como indispensável nos casos menos complicados. Admite-se como verdade elementar que a exploração de uma manufatura, a construção de uma estrada, de uma ponte, a navegação de um navio, etc., devem ser dirigidas por conhecimentos teóricos preliminares, mas se pretende que a reorganização da sociedade seja um negócio de pura prática a ser confiada a conhecedores rotineiros? (p. 33).

A questão a ser defendida é a hierarquia dos processos: alguns pensam, outros executam. E pensar é uma especialização que não cabe aos “conhecedores rotineiros”, cabe aos sábios, os únicos que do alto de sua sabedoria poderiam dar algum verniz de civilização aos “povos”.

Continua sua argumentação:

O homem que pretende, em qualquer ponto que seja, não deixar dirigir seu espírito por teorias, limita-se, como é sabido, a não admitir os progressos teóricos realizados por seus contemporâneos, conservando teorias antiquadas e substituídas já havia muito tempo. Assim, por exemplo, aqueles que declaram altivamente não

⁴⁶ Cesare Lombroso anos mais tarde dará um modelo científico onde basear essa demofobia positivista.

acreditar na medicina, se entregam usualmente, com estúpida avidez, ao mais grosseiro charlatanismo. (p.34).

Não apenas está em jogo a divisão entre pensantes e executores, está, obviamente em jogo, a divisão entre senso comum e senso científico. Nessa dicotomia canhestra e hierarquizante, temos de um lado a ciência como o lugar da verdade e o senso comum (o conhecimento acumulado e testado por gerações e gerações) como necessariamente “charlatanismo”⁴⁷.

Pode-se verdadeiramente medir, sob o aspecto filosófico, o grau de civilização de um povo pelo grau para o qual foi impelida a divisão da teoria e da prática, combinado com o grau de harmonia existente entre elas. De fato, o grande meio de civilização consiste na separação dos trabalhos e na combinação dos esforços. (p. 34).

A pouca saliência da divisão entre teoria e prática, ou sua inexistência, é vista pelo autor como a infância da humanidade, linhas antes do trecho citado. A hiperdivisão do trabalho social é lida como medida de superioridade, assim como o fará Durkheim, como veremos no próximo capítulo desta tese. E há uma proposital neutralidade da asserção: ignorando que os esforços combinados não são os mesmos e menos igual é a partilha dos frutos, os trabalhadores (executores) que o digam...

Novamente, a Europa é a medida do mundo civilizado e o autor volta a sua época de ouro:

Para o estabelecimento definitivo do cristianismo, a divisão da teoria e da prática⁴⁸ foi constituída de

⁴⁷ Feyerabend, em seu *Contra o Método*, vai demonstrar, incansavelmente, a falácia da posição cientificista-positivista.

⁴⁸ Essa mesma divisão entre trabalhos teóricos e práticos estará, sob outra roupagem no sistema capitalista e será criticada já no século 19, a divisão entre trabalho intelectual e

maneira regular e completa pelos atos gerais da sociedade, como ela já estava por todas as operações particulares. Foi vivificada e consolidada pela criação de um poder espiritual, distinto e independente do poder temporal, e que tinha com ele as relações naturais de autoridade teórica com uma autoridade prática, modificadas segundo as características especiais do antigo sistema. Essa grande e bela concepção foi a causa principal do vigor e da consistência admiráveis que distinguiram o sistema feudal e teológico em seus tempos de esplendor. (p. 34).

Ou seja, é nessa época em que a autoridade “já estava por todas as operações particulares” e é isso que não deve morrer, nas concepções comteanas, caso contrário, se instala a anarquia...

Continua Comte:

A sociedade está hoje desorganizada, tanto no aspecto espiritual como no aspecto temporal. A **anarquia** espiritual precedeu e gerou a **anarquia** temporal. Ainda hoje o mal-estar social depende muito mais da primeira causa que da segunda. Por outro lado, o estudo atento da marcha da civilização prova que a reorganização espiritual da sociedade já está mais preparada do que sua reorganização temporal. Assim, a primeira série de esforços diretos para pôr fim à época revolucionária deve ter por objeto, reorganizar o poder espiritual, muito embora, até o presente, a atenção não se fixou senão sobre a refundição do poder temporal. (p.36, negrito meu).

Então, conclui Comte, é preciso por mão à obra, isto é, cabeças à obra:

trabalho manual, obviamente, o primeiro prestigiado social e economicamente e o segundo desprestigiado.

Tendo estabelecido a natureza dos trabalhos preliminares que devem ser executados para que a organização do novo sistema social seja fundada em bases sólidas é fácil determinar quais são as forças sociais destinadas a cumprir essa importante missão. É o que falta precisar antes de expor o plano dos trabalhos a realizar. (p. 37).

Mas esse não seria um trabalho dos povos nem dos legisladores⁴⁹, “homens absolutamente incompetentes” (p. 37).

Evidentemente não poderia ocorrer o mesmo para trabalhos verdadeiramente orgânicos, cuja necessidade acaba de ser demonstrada. Não é mais eloquência, isto é, a faculdade de persuasão, que deve estar especialmente em atividade, mas é o raciocínio, ou seja, a faculdade de exame e de coordenação. Por isso mesmo é que os legistas são geralmente os homens mais capazes sob o primeiro aspecto, mas são os mais incapazes sob o segundo. Fazendo profissão de procurar meios para persuadir uma opinião qualquer, quanto mais adquirirem pelo exercício, habilidade nesse tipo de trabalho, tanto mais incapazes se tornam para coordenar uma teoria segundo seus verdadeiros princípios. (p. 38).

Bem, se não são os povos, nem os legisladores, quem são as cabeças para tal trabalho?

A natureza dos trabalhos a executar indica por si, do modo mais claro possível, a que classe compete empreendê-los. Sendo teóricos, esses

⁴⁹ Essa crítica de Comte aos legisladores de modo algum significará uma quebra com a hierarquia e sim seu recrudescimento, em seu pensamento ulterior isso ficará claro com a proposição, na política positiva, de uma ditadura temporal, com a ascendência moral de um poder espiritual.

trabalhos, é claro que os homens que se especializam em formar combinações teóricas seguidas metodicamente, ou seja, os sábios que se ocupam do estudo das ciências de observação são os únicos cuja espécie de capacidade e de cultura intelectual preenche as condições necessárias. Seria evidentemente monstruoso que no momento em que a necessidade mais urgente da sociedade dá lugar a um trabalho geral de primeira ordem de importância e de dificuldade, esse trabalho não fosse dirigido pelas maiores forças intelectuais existentes; por aquelas cujo modo de proceder é **universalmente reconhecido** como o melhor. [...] É, portanto, o conjunto do corpo científico que é convocado para dirigir os trabalhos teóricos gerais cuja necessidade acaba de ser constatada. (p. 39, negrito meu).

É a própria governança científica⁵⁰, uma meritocracia que seria reconhecida universalmente... Esse seria o mais abominável dos governos, o científico. Ao longo do século houve algumas experiências com a tentativa de organização científica, desde Lênin a Hitler, um verdadeiro matadouro...

Os sábios comporiam o poder espiritual e quem seria o poder temporal? Mais uma vez, os povos estão em posição subalterna: “No sistema a construir o poder espiritual ficará na mão dos sábios e o poder temporal competirá aos chefes dos trabalhos industriais.” (p. 40). Esses chefes constituiriam o sistema administrativo seguindo os planos dos sábios. Ao que parece é a reconstituição dos 3 estados existentes no período anterior à revolução, ainda que com outras classes nos estratos superiores. E aos povos restaria a subalternidade do cumprimento das ordens dessas duas espécies de mandantes em prol de uma sociedade industrial.

⁵⁰ Mais de cem anos depois, podemos ver os estragos que tais sábios ajudaram a provocar por todo o planeta com sua criação tecnológica destrutiva e que incide nas populações como controle e escravidão.

[...] Essa é a marcha simples indicada pela natureza das coisas que ensina que as próprias classes que são os elementos dos poderes de um novo sistema e que devem ser um dia colocadas a sua testa; só elas podem constituir-lo porque só elas são capazes de captar bem o espírito e que só elas são impelidas nesses sentido pelo impulso combinado de seus hábitos e de seus interesses. (p. 40).

A justificação da hierarquia está numa teleologia fatal. É interessante perceber como Comte torna conjectura, especulação em verdade, ou fato verdadeiro, e com esse passe de mágica ainda tem certeza de predizer a marcha, como se houvesse uma, em linha reta a um objetivo-civilização.

É interessante também notar que ao caracterizar os tais estágios históricos e epistemológicos – que diz ter descoberto, como se descobre uma espécie nova de borboletas –, da suposta marcha da civilização, no segundo deles, o metafísico, o papa do positivismo diz:

En el estado metafísico, que en verdad no es más que una simple modificación del primero [teológico], los agentes sobrenaturales son sustituidos por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas), inherentes a los diversos seres del mundo y concebidas como capaces de generar por sí mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste, así, en asignar a cada uno su correspondiente entidad. (COMTE, 2009, p.18, colchetes meus).

A “civilização”, no discurso comteano, não toma esse caráter de força abstrata, uma entidade capaz de gerar por si mesma os fenômenos observados? Como vemos é um procedimento comum também aos outros dois positivistas estudados.

Além disso, se a marcha da civilização, com seu produto hierárquico e industrial, é tão fatal assim, por que tanto medo da anarquia? Vejamos aqui:

Foi observado, no capítulo precedente, que a doutrina crítica produziu na maioria das cabeças e tende a fortalecer cada vez mais o hábito de cada um arvorar-se em juiz supremo das idéias políticas gerais. Esse **estado anárquico das inteligências**, erigido em princípio fundamental é um obstáculo evidente para reorganizar a sociedade. Seria, portanto, em vão que capacidades realmente competentes formassem a verdadeira doutrina orgânica destinada a pôr fim à crise atual se, por sua situação antecedente, não possuíssem de fato o **poder reconhecido de arvorar-se em autoridade**. Sem essa condição, seu trabalho, submetido ao controle arbitrário e vaidoso de uma **política de inspiração**, não poderia jamais ser **uniformemente** adotada. Ora, lançado um rápido olhar sobre a sociedade, **reconhecer-se-á de imediato** que essa influência espiritual se encontra hoje **exclusivamente** nas mãos dos sábios. Só eles exercem, em questão de teoria, uma **autoridade não contestada**. Assim, independentemente de só eles serem competentes para formar a nova doutrina orgânica são **exclusivamente investidos da força moral** necessária para determinar sua admissão. Os obstáculos que por isso o **preconceito crítico** da soberania moral apresenta, concebida como um direito inato de todo indivíduo, seriam intransponíveis a qualquer outro que não os sábios. A única alavanca que pode derrubar esse preconceito se encontra em suas mãos. É o **hábito adquirido pouco a pouco pela sociedade** desde a fundação das ciências positivas e que consiste em submeter-se às decisões dos sábios no tocante a todas as idéias teóricas particulares, hábito que os sábios poderão estender às idéias gerais quando forem encarregados de coordená-las.

Desse modo, os sábios possuem hoje, excluindo qualquer outra classe, os dois elementos fundamentais do **governo moral**, a capacidade e a autoridade teórica. (p. 41, negritos meus).

Para (a)firmar sua posição, Comte se utiliza de um pseudoargumento, o de autoridade ou de suposto consenso: os sábios seriam reconhecidos por todos. A hierarquia que, segundo o autor, deveria ser exercida por eles se sustentaria em sua capacidade e autoridade teórica, um governo moral, contra a anarquia dos indivíduos. É impossível avaliar se as ambições de Comte, a essa época, jovem, iam tão longe, se ele já se imaginava tentando encabeçar, como um papa, o grupelho dos tais sábios. Ao menos, essa ambição parece estar lá ao se apresentar como o homem capaz do diagnóstico do estado moral – ou imoral? – da sociedade de sua época.

Para Comte, o que ele chama de doutrina crítica levaria ao isolamento: “[...] os povos não poderiam **estender-se**⁵¹ completamente de acordo com os próprios princípios dessa doutrina porque cada um deles pretende modificar, de acordo com essa doutrina, o antigo sistema em graus diferentes.” (p. 42, negrito meu). Ao longo do texto comteano, existe uma oscilação sobre a pulverização da doutrina crítica, isto é, ora ela parece atomizada nos indivíduos, ora aparece como fragmento maior, ou seja, nos povos. De qualquer modo, a sociedade almejada pelo projeto comteano exige ser uniforme e extensa, como é possível vermos nas duas últimas citações.

Nesse projeto está configurada uma nova sociedade classista, com uma resolução autoritária a favor do grupo dominante, uma espécie de antinomia dos socialismos. Comte, nesse projeto, também quer fazer retroceder o movimento espontâneo para a fragmentação das sociedades humanas (“os povos não poderiam entender-se”), quando fora das coerções das forças de estados ou impérios⁵².

As grandes estruturas forçando a homogeneização só são possíveis em sociedades e projetos autoritários. Nos anarquismos, desde seu surgimento, percebeu-se que a espontaneidade autogestionária das comunidades só é possível com a fragmentação e novas formas não-impositivas de relação entre os fragmentos ou grupos. A anarquia, para Comte, será sempre caótica, porque sua ambição é maior, visa além das fronteiras francesas:

⁵¹ Suponho aqui um erro de tradução ou digitação: em lugar de ‘estender-se’ deve ser ‘entender-se’.

⁵² Isso é relativamente perceptível na questão das línguas: fora da geografia política impositiva pela existência dos estados, cada comunidade fala a sua língua, grandes extensões linguísticas não existem fora da coerção. Deixadas livremente, em pouco tempo e espaço, as comunidades criam identidades culturais e linguísticas distintas umas das outras.

Só a verdadeira doutrina orgânica pode produzir essa união tão imperiosamente reclamada pelo estado da civilização européia. Deve **forçosamente determiná-la**, apresentando a todos os povos da Europa ocidental o sistema de organização social ao qual todos eles são atualmente chamados e do qual cada um deles haverá de usufruir de uma maneira completa, numa época mais ou menos próxima, **de acordo com o estado especial de suas luzes**. Convém observar, por outro lado, que essa união será muito mais perfeita do que aquela produzida no antigo sistema, a qual só existia no **domínio do poder espiritual**, ao passo que hoje deve ter igualmente lugar no **domínio temporal**, de modo que esses povos são chamados a formar uma verdadeira sociedade geral, completa e permanente. Com efeito, se fosse este o lugar para empreender semelhante exame, seria fácil mostrar que cada um dos povos da Europa ocidental está situado, pelo matiz particular de seu estado de civilização, na situação mais favorável para tratar dessa ou daquela parte do sistema geral: disso resulta a utilidade imediata de sua cooperação. (p. 42, negritos meus).

Uma Europa unida pelas autoridades espiritual e temporal? Como traduzir isso? Domínio ideológico-cultural e militar? Isso não cheira a um projeto totalitário? Uma Europa acorrentada, segundo suas luzes⁵³...

Ao considerar, sob esse ponto de vista, a nova doutrina orgânica, é claro que a força destinada a formá-la e a estabelecê-la, devendo satisfazer a condição de determinar a combinação dos diferentes povos civilizados, deve ser uma força

⁵³ Já no século 20, a Europa ocidental começa a se constituir como união (entre estados) com graves diferenciações (hierarquias) econômicas e militares, aliás, não sob um discurso de organização científica da sociedade, mas uma união forjada e forçada nesses dois pilares: economia capitalista e militarismo. Vemos muito bem como os povos, não os estados, têm sido massacrados por essa união forçada: veja o caso grego, hoje, como exemplar.

européia. Ora, essa é ainda a propriedade especial, não menos exclusiva do que todas aquelas precedentemente enumeradas, da força científica. É palpável que só os sábios formam uma verdadeira coligação, compacta, ativa, cujos membros se entendem e se correspondem com facilidade e de uma maneira contínua, de um extremo a outro da Europa. Isso se deve a que só eles têm hoje idéias comuns, uma linguagem uniforme, um objetivo de atividade geral e permanente. (p. 43).

Comte começa então a se encaminhar para o fechamento dessa parte do texto. Faz uma recapitulação reapontando as qualidades que os sábios teriam para o papel desenhado por ele, acrescentando uma às já apontadas: “[...] enfim, de todas as forças sociais existentes, aquelas dos sábios é a **única que é realmente europeia.**” (p. 44, negrito meu). Essa asserção revela o que deveria estar patente: isso a que chamamos ciência é uma instituição europeia – e, acrescento, continua a ser mesmo quando participem não-europeus, mais que nunca, hoje, deveria ser óbvio que a ciência, essa nova teologia, é um dos mais eficazes instrumentos de colonização do planeta e mundo humano por parte de poucas instituições empoderadas. Assim como Weber disse do capitalismo, diria que a ciência-instituição é uma invenção europeia – patriarcal e branca.

Nesse projeto comteano, existe o passo mais fundamental: “os sábios devem hoje elevar a política à categoria das ciências de observação.” (p. 45). Esse projeto de elevar a política ao *status* de ciência positiva nada mais é que eliminar o outro, excluído do modelo científico (que é europeu), das relações políticas. Isso é apenas o corolário do processo colonizador iniciado somente alguns séculos antes da existência do papa do positivismo.

Ao considerar a política como uma ciência e aplicando-lhe as observações precedentes, conclui-se que ela já passou pelos dois primeiros estados [teológico e metafísico] e que hoje está pronta para alcançar o terceiro [positivo].

[...]

Enfim, a doutrina científica da política considera o estado social, sob o qual a espécie humana foi sempre considerada pelos observadores como a consequência necessária de sua organização. Ela concebe a finalidade desse estado social como determinado pela posição que o homem ocupa no sistema natural, tal como está fixado pelos fatos e sem ser encarado como suscetível de explicação. A doutrina vê, com efeito, resultar dessa relação fundamental a tendência constante do homem para agir sobre a natureza, para modificá-la em seu proveito. Ela considera, em seguida, a tendência natural, regularizá-la e concertá-la para que a ação útil se torne a maior possível. Posto isso, ela tenta relacionar leis fundamentais da organização humana, por observações diretas sobre o desenvolvimento coletivo da espécie, a marcha que ela seguiu e os estados intermediários pelos quais foi obrigada a passar antes de chegar ao estado definitivo. Ao dirigir-se segundo essa série de observações, ela considera os aperfeiçoamentos reservados a cada época como se fossem ditados, ao abrigo de qualquer hipótese, pelo ponto desse desenvolvimento ao qual a espécie humana chegou. Ela concebe ainda, para cada grau de civilização, as combinações políticas como se tivessem unicamente por objeto facilitar os passos que se pressupõe que devam ser dados depois que tiverem sido determinados com precisão.

Esse é o espírito da doutrina positiva que se trata hoje de estabelecer, propondo-se por finalidade fazer sua aplicação ao estado presente da espécie humana civilizada e não considerando seus estados anteriores senão como merecedores de observação para estabelecer as leis fundamentais da ciência. (p. 47, colchetes meus).

Essa ciência política positiva cuja régua são as sociedades europeias ocidentais, em seu modelo de organização, já deixa prever também o que espera da física social, sociologia, uma ciência de intervenção, como ciência aplicada.

Caminhamos para o encerramento dessa parte:

Em resumo, nunca houve uma revolução moral ao mesmo tempo mais inevitável, mais madura e mais urgente que aquela que deve elevar a política à categoria das ciências de observação, confiada ao conjunto dos sábios europeus. Só uma revolução pode fazer intervir, na grande crise atual, uma força verdadeiramente preponderante, a única capaz de regular e preservar a sociedade de explosões terríveis e **anárquicas** que a ameaçam, colocando-a no verdadeiro caminho do sistema social aperfeiçoado, que o estado de suas luzes reclama imperiosamente. [...] Tive a ousadia de conceber esse plano que passo a propô-lo solenemente aos sábios da Europa. (p. 50, negrito meu).

A política como saber científico e aplicação, seria a expropriação, usurpação total da autogestão individual e coletiva. Uma blindagem política aos indivíduos não-sábios e às comunidades, uma blindagem à anarquia.

Então, anuncia que esse prospecto, em que essas duas primeiras partes até aqui estudadas só prepararam o que segue, terá três séries:

A primeira tem por objeto a formação do sistema de observações históricas sobre a marcha geral do espírito humano, destinado a servir de base positiva da política, de maneira a eliminar-lhe inteiramente o caráter teológico e o caráter metafísico, para imprimir-lhe o caráter científico. A segunda pretende fundar o sistema completo de educação positiva que convém à sociedade regenerada, sendo constituído para agir sobre a natureza; ou, em outros termos, propõe-se a aperfeiçoar essa ação na medida em que ela depende das faculdades do agente.

A terceira, finalmente, consiste na exposição geral da ação coletiva que, no estado atual de todos os seus conhecimentos, os homens civilizados podem exercer sobre a natureza para modificá-la em seu benefício, dirigindo todas as suas forças para essa

finalidade e não considerando as combinações sociais senão como meios de alcançar esse objetivo. (p. 50).

As próximas 60 páginas conterão apenas a primeira série. Ainda que o desenrolar futuro do pensamento comteano persista no restante das séries. Ao ler essas 60 últimas páginas, tive a sensação de um trabalho inacabado, ainda que nem o autor, nem seus críticos, nem seus sectários digam isso.

2.1.3 Primeira série de trabalhos

Chegamos ao morango do bolo. Aos poucos vamos completando o quadro da visão política de Comte. Até aqui hierarquia, prevenção contra as subjetividades, questões, como veremos, parte da escola positivista.

Nessa parte do texto, apesar de tudo, Comte discorre sobre qual seria o papel da subjetividade nos seus planos.

Diz o autor: “[...] para tratar a política de maneira positiva, [...] o papel da observação e aquele da imaginação sejam perfeitamente distintos e que o segundo seja subordinando ao primeiro.” (p. 51). A isso, o papa positivista chama de ideia capital e que para apresentá-la “à plena luz” deve-se – e o fará – comparar com a política teológica e a metafísica.

Nesses dois primeiros estágios epistemológicos da ciência, haveria o predomínio da imaginação sobre a observação: “A única diferença que existe entre eles [...] é que a imaginação se exerce no primeiro sobre os seres sobrenaturais e, no segundo, sobre abstrações personificadas.” (p. 51). Essa seria a infância do razão humana, segundo o autor. Aliás, interessante essa imagem: para Comte, pouquíssimos chegaram à fase adulta, incluindo a civilizada Europa, apenas meia dúzia de cabeçudos, isto é, o grupelho de cientistas. Colocada as coisas nesses termos, adultos e criança, a concepção de mundo e política comteana é a da tutela, em que, sob o pretexto da razão amadurecida, se intervém sobre o outro, incauto ou idiota, fica à escolha do leitor: o proletário, as mulheres, os outros povos. Todos esses são os que devem ser tutelados, isto é, controlados.

Aos poucos, o espírito científico, o da razão amadurecida, teria chegado a algumas ciências por meio de revoluções *epistemológicas* – palavra minha – que inverteram os termos: a observação maior que a imaginação. Comte, então, dá os exemplos da astronomia, da química e da medicina, em que o que existe em comum é encolhimento ou invisibilidade da subjetividade: observar é se isentar, essas ciências, ao virarem positivas, deixaram de ser salas habitadas para se tornarem salas vazias. Salas vazias são ausência de relações pessoais, isto é, de política E, devo acrescentar, de ética. Esse é o paradoxo da política positivista como ciência, é uma política sem política, sem dilemas éticos. O que é objetivo não evoca questões éticas: uma sala vazia – não é exatamente isso que vemos nos pensamento e os produtos da ciência do nosso século, filha legítima do positivismo, parece não haver nenhum dilema ético.

E como seria a passagem da ciência política dos seus estágios teológico e metafísico, que considerariam “a organização social de um modo abstrato, ou seja, como independente do estado da civilização e, por outro lado, a considerar a marcha da civilização como se não estivesse sujeita a qualquer lei.” (p. 54), para o estágio positivo e final?

Comte responde: é sujeitar a imaginação à observação e sujeitar a organização social a um estado de civilização.

Mas que seria a civilização?

A civilização consiste, propriamente falando, no desenvolvimento do espírito humano, por um lado e, por outro, no desenvolvimento da ação do homem sobre a natureza, o que é uma consequência. Em outros termos, os elementos de que se compõe a idéia de civilização são: as ciências, as belas-artes e a indústria. (p. 55).

É a régua europeia. No raciocínio comteano um estado civilizatório seria uma espécie de medida coletiva da inteligência humana e dessa derivaria a organização social. Como o autor já tem a medida final do desenvolvimento, a Europa ocidental, obviamente, então, todo o restante é inferior. Umas páginas atrás do texto comteano se justificava a instituição da escravidão como necessária a uma certa época. Nessa medida comteana, se só a Europa ocidental estaria no ápice do desenvolvimento humano, se torna teoria racial e racista:

estamos na década de 1820, os estados dominantes e colonizadores europeus espalharam a escravidão para muitos lugares do globo terrestre e com essa teoria se pode, tranquilamente, justificar a escravidão nessas outras partes do globo como uma necessidade do seu estado civilizatório atrasado. A antiutopia comteana camufla a opressão e a desigualdade. Existe algo de “estamos no melhor dos mundos possíveis” – chavão do personagem Cândido de Voltaire⁵⁴, em seu livro de mesmo nome –, ou seja, é uma teoria conformista e opressora.

É preciso, ainda pela lógica comteana, defender a hierarquia com todos os dentes:

Os melhores espíritos [...] já admitem que a ordem política não é e não pode ser mais do que a expressão da ordem civil, o que significa, em outros termos, que as forças sociais preponderantes terminam, necessariamente, por tornar-se dirigentes. Falta apenas um passo mais a dar para chegar a reconhecer a subordinação do sistema político em relação à civilização. De fato, se é claro que a ordem política é a expressão da ordem civil, é pelo menos tão evidente que a própria ordem civil não passa da expressão do estado da civilização. (p. 57).

Estamos no século 19, a questão da luta de classes será tema importante e obterá muitas soluções teóricas. O que Comte faz é evitar a questão da luta entre as classes e naturalizar a hierarquia entre elas. Se entrevê, na teoria comteana, é que evolução é só uma mera questão de qual grupo está no poder, quem dita a ordem social e entre um momento e outro, transitória, uma anarquia incômoda.

A relação entre estado civilizatório e organização social é fatal: “De fato é de experiência constante que, se a organização social for constituída em sentido contrário ao da civilização, a segunda acaba sempre por superar a primeira.” (p. 58). Ou seja, nada se muda de fato, num dado estado, por ser impossível, é o puro conformismo teórico e político: o sucesso de uma forma de organização, ou sua manutenção no tempo, se endossa a si mesma como a forma adequada a um certo estado civilizatório. Nenhuma revolta social há, apenas evolução necessária,

⁵⁴ Cândido é uma burla, por parte de Voltaire, da filosofia de Leibniz.

quando se sustenta no tempo é a própria marca de sua necessidade, obviamente, em retrospectiva.

A experiência do passado prova, da maneira mais decisiva, que a civilização está sujeita em seu desenvolvimento progressivo a uma marcha natural e irrevogável, derivada das leis da organização humana, e que se torna, por sua vez, a lei suprema de todos os fenômenos políticos. (p. 58).

Esse é um cenário de vida e volição política claustrofóbico: todo o movimento possível das pessoas é seguir cegamente o grande fluxo:

[...] se for considerado o conjunto da espécie humana politizada, esta fez, na civilização, progressos ininterruptos desde os tempos históricos mais remotos até os nossos dias. Nesta proposição, a palavra civilização é entendida precisamente como foi explicada anteriormente e, compreendo nela, além disso, como consequência, a organização social. (p. 58).

Resta saber o que seria o “conjunto da espécie humana politizada”? Os escolhidos por essa força divina? A marcha da civilização?

Se o esquema básico de análise dessa evolução civilizacional até aqui teria sido o movimento europeu, Comte arrisca superficialmente, sem maiores detalhamentos, seu modelo a outros povos:

[...] a identidade notável observada no desenvolvimento da civilização de diferentes povos, entre os quais não se pode razoavelmente supor nenhuma comunicação política. Essa identidade não pode ter sido produzida senão pela influência de uma marcha natural da civilização, uniforme para todos os povos, porque ela deriva

das leis fundamentais da organização humana, leis que são comuns a todos. Assim, por exemplo, os costumes dos primeiros tempos na Grécia, como Homero os descreveu, foram observados em nossos dias, com uma semelhança surpreendente, nas nações selvagens da América setentrional; o feudalismo observado entre os malaios com o mesmo caráter essencial que teve na Europa no século XI, etc., não podem evidentemente ser explicados senão dessa única maneira. (p. 60).

É de surpreender, isto sim, o esquema esboçado. Outra comparação de gabinete, Comte nunca saiu da França.

Depois de toda marcha da civilização, fatal em sua destinação, demonstrada aqui por Comte, de que serviria a ciência política?

Trata-se agora de fixar exatamente a finalidade prática dessa ciência, seus pontos de contato gerais com as necessidades da sociedade e, sobretudo, com a grande reorganização que está sendo imperiosamente exigida pelo estado atual do corpo social. (p. 62).

Se, então,

A marcha da civilização somente é modificada, para mais ou para menos, em sua rapidez, dentro de certos limites, por várias causas físicas e morais, suscetíveis de apreciação. Entre essas causas estão combinações políticas. Esse é o único meio pelo qual é dado ao homem influir na marcha de sua própria civilização. (p. 63).

Assim,

Das considerações previamente indicadas segue-se que a verdadeira política, a política positiva,

não deve ter a pretensão de governar seus fenômenos, como as outras que não governam seus respectivos fenômenos. As ciências renunciaram a essa ambiciosa quimera que caracterizou seu período de infância, para se limitarem a observar seus fenômenos e a ligá-los entre si. A política deve fazer o mesmo. Deve ocupar-se unicamente de coordenar todos os fatos particulares relativos à marcha da civilização, de reduzi-los ao menor número possível de fatos gerais cujo encadeamento deve pôr em evidência a lei natural dessa marcha apreciando em seguida a influência das diversas causas que podem modificar-lhe a velocidade. (p. 65).

Ou em outras palavras, a ambição comteana para a política é:

[...]o objetivo essencial da política prática é, propriamente, evitar as revoluções violentas que nascem dos entraves mal entendidos aportados à marcha da civilização e reduzi-los, tão depressa quanto possível, a um simples movimento moral, tão regular, embora mais vivo, como aquele que agita suavemente a sociedade nos tempos normais. Ora, para alcançar esse objetivo, é evidentemente indispensável conhecer, com a maior precisão possível, a tendência atual da civilização, a fim de conformar a ela a ação política. (p. 66).

É essa calmaria de morte, de poça d'água, que quer ignorar as diferenças e hierarquias entre classes e entre pessoas, o desejo comteano. O papa do positivismo vê nas revoluções, como causa, não a disparidades entre os seres humanos em dada sociedade, mas tão somente a estultícia desses mesmos seres humanos que não souberam adivinhar para onde sua própria civilização caminhava:

É principalmente porque nunca houve na política demonstrações dessa ordem [a observação do

sentido da tal marcha] que os homens de estado se deixaram levar até as maiores aberrações práticas. Que apareçam as demonstrações e logo haverão de desaparecer. (p. 67).

A partir dessas tão certas observações dos cientistas [políticos], ou seja,

Guiadas por esse conhecimento, as classes ascendentes, percebendo claramente o fim a atingir para o qual são chamadas, poderão marchar em sua direção de maneira direta, em vez de se fatigarem em tentativas e desvios. Elas combinarão com segurança os meios de anular antecipadamente todas as resistências e de facilitar a seus adversários a transição para nova ordem. Numa palavra, o triunfo da civilização se realizará de uma maneira ao mesmo tempo tão pronta e tão calma quanto a natureza das coisas o permitir. (p. 67).

Fico me perguntando como seria combinar com segurança os meios de anular antecipadamente todas as resistências? A receita já conhecemos cansativamente: quando a persuasão dos adversários – se dê a essa palavra o sentido que se queira – falhar, os militares, esses cães assassinos e submissos, estão sempre prontos a auxiliar as classes ascendentes, desde que ganhem, devidamente, seus quinhão da mesa de seus patrões. Portanto, por mais que Comte tente esconder, em suas palavras, mansas e falaciosamente neutras, o jogo sujo de sua política, podemos dizer que a marcha da civilização, na base da hierarquia e diferença de classes, só pode ser uma marcha militar da civilização.

Então vejamos um pouco mais do jogo sujo das palavras mansas:

O regime político deve ser, e é necessariamente, aquele que melhor convém ao estado de civilização; ou melhor, para cada época, é aquele que se conforma com ela da melhor maneira. Não há, portanto, e não poderia haver regime político absolutamente preferível a todos os outros; há

somente estados de civilização mais aperfeiçoados do que outros. As instituições que eram boas numa época podem ser e são mesmo, na maioria das vezes, más para outra, e reciprocamente. Assim, por exemplo, a escravidão, considerada hoje uma monstruosidade, era certamente, em sua origem, uma bela instituição, porquanto tinha por finalidade impedir que o forte degolasse o fraco; foi um estado intermediário inevitável no desenvolvimento geral da civilização. (p. 72).

Imagino um escravo africano, ou já nascido aqui, sendo chicoteado no pelourinho e dizendo ao seu senhor branco: “bati, sinhozinho, bati qui é mió pra mim”. Os dois plenamente cientes e bem conformados com a inevitável marcha da civilização: “sinhozinho, hoji mi bati na lavora, manhã, nu futuro, mi paga um saláriu di fomi na indústria, pelu beim da civilizaçaum”.

A pobreza humana e o ridículo da teoria comteana não para por aí, mesmo em povos supostamente em estágio superior de civilização, aliás, no último estágio, estes não podem lidar com liberdade demais:

De igual modo, mas em sentido inverso, a liberdade que numa proporção razoável, é tão útil a um indivíduo e a um povo que atingiram um certo grau de instrução e contraído alguns hábitos de previdência, porque ela permite o desenvolvimento de suas faculdades, é muito nociva para aqueles que ainda não preencheram essas duas condições e que necessitam indispensavelmente, para si mesmos como para os outros, ser mantidos sob tutela. (p. 72).

Certamente, poderíamos, se quisermos, clarear alguns termos do discurso comteano por tudo que aprendemos coletivamente desde a ascensão da burguesia branca e europeia – com seus pares autóctones e interesseiramente submissos em cada lugar desse planeta: por “certo grau de instrução” poderíamos trocar por “domesticação”, por “alguns hábitos de previdência” poderíamos mudar para “escolas, cadeias, presídios, polícia e exército” e, talvez, “mantidos sob tutela” por

“colonização”. Nem ao menos no fim da linha que é essa antiutopia comteana, isto é, no último estágio cognitivo/civilizacional a liberdade é possível, para alguns, os melhores apenas, nesse presídio social. Os melhores dentre todos terão direito a banho do sol e visita íntima.

Volições políticas, decisões políticas – e quando digo ‘políticas’ remeto ao sentido de relações na *polis*, a cidade, e não à usurpadora política institucional – são lidas por Comte como arbitrárias. Ao que parece, Comte parece ter menos medo do arbitrário, se exercido por poucos, que o arbitrário exercido por todos, isto é, a socialização, em grau máximo do poder e, portanto, da liberdade:

A sociedade inteira poderia tomar a função do legislador, se fosse possível, mas tudo continuaria na mesma. Entretanto, se o arbitrário fosse exercido por toda a sociedade sobre si própria, os inconvenientes se tornariam maiores do que nunca. (p. 73).

Estamos ainda, nessas palavras, situados na aversão e fobia à anarquia: a autogestão coletiva é lida como um perigo, o maior deles.

Já, diz o papa da religião da humanidade,

Pelo contrário, a política científica exclui radicalmente o arbitrário porque faz desaparecer o absoluto e vago que o geraram e que o mantém. Nessa política, a espécie humana é considerada como sujeita a uma lei geral de desenvolvimento que é suscetível de ser determinada pela observação e que prescreve, para cada época, da maneira menos equívoca, a ação política que pode ser exercida. O arbitrário cessa, pois, necessariamente. O governo das coisas substitui aquele dos homens. (p. 73).

Vovô Bakunin – cito de memória, mas o milagre é sempre mais importante que o santo, não? – dizia, ao se referir ao socialismo autoritário, isto é, às formulações do Sr. Karl Marx – a tênia do socialismo, alcunha apropriadíssima, aliás – que o governo das coisas

seria ainda pior, ainda mais desumano que o governo dos homens. Mas, se compararmos os desenhos teóricos de Marx e Comte, a desumanidade do segundo é ainda maior, uma vez que no primeiro está prevista, ainda que quimericamente e ao final da ditadura proletária⁵⁵, a igualdade em alto grau, no segundo, nenhuma igualdade, a manutenção da diferença e hierarquia de classes.

Como já vimos, para Comte, tão repetitivo, em ciência política positiva, a observação deve ser dominante em relação à imaginação, porém, esta última deve ter seu lugar: “Cumpro [...] distinguir duas ordens de trabalhos; uns, que compõem propriamente a ciência política, são relativos à formação do sistema que convém à época atual; os outros se referem à sua propagação.” (p. 74). À imaginação também caberia, segundo Auguste Comte, uma função secundária: “levar até o grau de precisão necessária o esboço do novo sistema.” (p. 75).

Na determinação do novo sistema, é necessário **fazer abstração das vantagens ou inconvenientes desse sistema**. A questão principal, a questão única, deve ser: qual é, segundo a observação do passado, o sistema social destinado a se estabelecer hoje pela marcha da civilização? Seria embaralhar tudo e até mesmo faltar ao propósito ocupar-se, de uma maneira importante, com a **bondade do sistema**. (p. 75, negritos meus).

“Fazer abstração das vantagens ou inconvenientes” poderia ser traduzido – e penso que sim – por ‘esconder’? A questão da bondade do sistema é questão menor? Vemos: a ciência não deve estar preocupada

⁵⁵ O século 20 mostrou o que os marxistas foram capazes: tudo menos a igualdade, em todos os lugares em que aconteceu a revolução marxista-comunista se instalou a ditadura do partido único, os burocratas do partido se instalaram no lugar da burguesia como classe dirigente dirigindo, isto é, usurpando em favor de si mesma, como já havia avisado o mesmo Bakunin – e outros – quando o marxismo ainda estava sendo formulado pelo seu criador. Costumam separar Marx do marxismo, o que é uma falácia, o que aconteceu por todo o século 20 não foi um desvio ou distorção. E ultimamente têm aparecido, no cenário social, os marxistas arrependidos com ares de santos de liberdade, mas, que deixam escapar de suas bocas sorridentes gritinhos animados diante de figuras autoritárias como Hugo Chaves, só para citar um nome, entre tantos.

com as questões de bondade, não há dilemas éticos, há apenas e tão somente um plano a cumprir à risca.

Ou seja:

É incontestável que, por uma maneira de proceder como essa, ter-se-á certeza de fundar uma política verdadeiramente positiva e verdadeiramente em harmonia com as necessidades da sociedade. Mas, se é num espírito como esse que o novo sistema deve ser determinado, é claro que não é sob essa forma que deve ser apresentado à sociedade para conseguir a sua adoção definitiva, porque essa forma está muito longe de ser a mais própria para provocar essa adesão. (p. 75).

Para mim, há algo inédito aqui. Nunca, em nenhum dos autores do século 19 que li tinha visto uma proposição assim. O cinismo do autor é incontestável: é preciso algum grau, um alto grau de manipulação social, as pessoas não devem decidir, devem aderir. As subjetividades aparecem como instrumentos (propaganda) e instrumentalizáveis (massa social). As pessoas como massa (acrítica): “Para que um novo sistema social se estabeleça, não basta que ele tenha sido convenientemente concebido; é necessário ainda que a massa da sociedade fique ansiosa por constituí-lo.” (p. 76).

O único meio de obter este último efeito consiste em apresentar aos homens o **quadro animado** dos melhoramentos que o novo sistema deve trazer à condição humana, considerado sob todos os pontos de vista diferentes e abstração feita de sua necessidade e de sua oportunidade. Somente essa perspectiva pode determinar os homens a fazer em si próprios a revolução moral necessária para que o novo sistema possa ser estabelecido. Somente ela pode **reprimir o egoísmo**, tornado predominante pela dissolução do antigo sistema, e que, logo que as idéias tiverem sido esclarecidas pelos trabalhos científicos, será o único grande obstáculo do triunfo do novo. Só ela, enfim, pode tirar a sociedade da apatia e **imprimir-lhe**, em conjunto, essa atividade que deve tornar-se

permanente num estado social que **deverá contar com todas as faculdades do homem em ação contínua.** (p. 76, negritos meus).

Estamos diante de alguém que não descarta, em seu cinismo, da necessidade de manipulação das pessoas. Efetivamente, estamos diante de uma das primeiras formulações de propaganda política, no sentido em que assistimos, durante todo o século 20 e nesse 21, seja por parte dos estados capitalistas, seja por parte dos estados comunistas/socialistas. Propaganda no sentido de manipulação publicitária, gente pensando, explicitamente, em manipulação mental das pessoas, no conjunto social. Esse é o papel da imaginação na formulação comteana: dourar a pílula, mesmo que seu conteúdo seja veneno para alguns, não se discute a bondade do sistema... Vemos como hoje os estados, a cada ano, gastam mais e mais em publicidade/propaganda tentando sustentar sua legitimidade em relação as suas populações reféns.

Para o uso de todas as faculdades humanas em prol do novo sistema, quem serão os manipuladores construtores da adesão social? E aqui vemos como dizer “sistema” é ignorar a singularidade de cada um, é simplesmente tratar como elemento da mecânica do mesmo.

Essa é a parte especial reservada às belas artes no empreendimento geral da reorganização social. Desse modo, deverão concorrer para esse vasto empreendimento todas as forças positivas; aquelas dos sábios, para determinar o plano do novo sistema; aquela dos artistas, para provocar a **adoção universal** desse plano; aquela dos industriais, para pôr o sistema em atividade imediata, por meio do estabelecimento das instituições práticas necessárias. Essas três grandes forças deverão combinar-se entre si para constituir o novo sistema, como o farão, logo que estiver formado, para a sua aplicação diária. (p. 77).

Isso é o planejamento autoritário e científico de uma verdadeira reengenharia social explícita. Caso parecido e emblemático é o

acontecido na Rússia. Quando Lênin, czar sem realeza, tão assassino como os anteriores a ele, encabeça o movimento bolchevique, isto é, toma o estado russo, coloca, então, em movimento toda uma maquinaria de reformulação social que mesclava exército, polícia secreta e propaganda política. Em *Anarquia e Arte: Da Comuna de Paris à Queda do Muro de Berlim*, Allan Antliff (2009) vai mostrar como os artistas russo foram aproveitados, voluntários uns, e obrigados outros – caso contrário, prisão ou fuzilamento – a constituir a propaganda do novo sistema. Na Rússia, isso se deu das artes plásticas, à poesia e cinema. O que impressiona é que desde o início, os burocratas e ideólogos do sistema, segundo nos mostram as fontes desse autor, estavam interessados no gerenciamento científico da sociedade russa. Interessados nisso estavam Lênin e Trotski, só para citar os mais evidentes nessa história. Segundo Antliff, Lênin desde antes da primeira guerra, tinha estudado formas de gerenciamento científico. Os artistas foram instrumentos de adesão, ou como diria Tolstói, da hipnose coletiva, nesse gerenciamento. Sabemos de muitas das atrocidades cometidas por essa camarilha e por outros que vieram depois, como Stálin.

E é preciso lembrar que Comte, em suas formulações posteriores, propõe uma ditadura para reformulação social e manutenção da ordem civilizatória. As coincidências entre o marxismo – que se quis e quer como científico – e o positivismo não são pequenas...

Saindo das digressões, a partir desse ponto do seu opúsculo, Comte faz uma espécie de revisão bibliográfica das tentativas, anteriores a si, de tonar a política uma ciência positiva. Rende loas a dois autores de sua predileção: Montesquieu e Condorcet. Se Comte os vê como sua ancestralidade filosófica, os corrige também, suas críticas vão na direção de suas formulações históricas. Gasta muitas páginas nessa revisão e reafirma, enfadonhamente, o papel que deve ter a política como ciência. Nega também, ainda nessa revisão, outras tentativas: como o trazer as matemáticas, principalmente a estatística às ciências sociais, nega-as como impossíveis e que quando feitas só trazerem obviedades⁵⁶. E, como última negativa, se refere ao fato de que a física social – depois, sociologia – não poder ser mera extensão da fisiologia, ainda que reconheça a filiação da primeira à segunda (p. 98), discussão por demais datada, sem grande interesse para esta minha tese, apenas importa

⁵⁶ Sabemos, desde já, que Émile Durkheim, não pensou assim. Em sua obra *O Suicídio* (2003), vista até hoje por muitos sociólogos, como um modelo de pesquisa científica em ciências sociais, utilizou-se dos números para seu estudo.

perceber que essa filiação significa uma tentativa de naturalizar, em termos metodológicos, a sociologia.

E finaliza o texto, sob essa discussão, com o seguinte receituário para a ciência:

Deve-se, portanto, pelo contrário, propor-se em primeiro lugar conceber em sua maior generalidade o fenômeno do desenvolvimento da espécie humana, isto é, observar e concatenar entre si os progressos mais importantes que ela realizou sucessivamente nas principais direções diferentes. Tender-se-á em seguida a conferir gradualmente a esse quadro uma precisão cada vez maior, subdividindo sempre mais os intervalos de observação e as classes de fenômenos a observar. De igual modo e sob um enfoque prático, o aspecto do futuro social, determinado primeiramente de uma maneira geral, resultante de um primeiro estudo do passado, tornar-se-á cada vez mais detalhado na medida em que o conhecimento da marcha anterior da espécie humana se desenvolver cada vez mais. A última perfeição da ciência, que provavelmente nunca será atingida de maneira completa, consistiria, sob o aspecto teórico, em fazer conceber com exatidão, desde a origem, a filiação dos progressos de uma geração a outra, seja para o conjunto do corpo social, seja para cada ciência, para cada arte, para cada parte da organização política; e, sob o aspecto prático, em determinar rigorosamente, em todos os seus detalhes essenciais, o sistema que a marcha natural da civilização deve tornar dominante. Esse é o método estritamente ditado pela natureza da física social. (p. 110).

Esse é o ponto final do precoce testamento político comteano, que há de reverberar, seja em seus posteriores escritos, seja nas obras de seus discípulos. É nesse percurso que inscrevo os próximos dois autores de que trato: Durkheim e Saussure.

3 DURKHEIM: O ENGENHO E A ARTE DO CONSERVADORISMO

David Émile Durkheim é o segundo autor sob minha análise, nessa tese. Intelectual conservador e engenhoso não pode ser lido como mero discípulo de Comte. Sim, foi um positivista, em seu sentido científico e ideológico, mas, um leitor crítico daquele último autor. Por toda sua extensa bibliografia podemos ler, aqui ou acolá, críticas a Comte, contudo, também grandes continuidades. Depois de ter lido Auguste Comte, tive, muitas vezes, a impressão que as obras de Durkheim eram uma espécie de correção de Comte. Passarei por algumas dessas continuidades e correções nessa parte biográfica.

Quanto a sua biografia, achei pouca coisa. Do mesmo modo como em Saussure, o terceiro autor da trindade, sua biografia é enxuta, resumindo-se quase em sua totalidade aos caracteres acadêmicos. Lamentável. O cruzamento entre vida e obra sempre pode enriquecer as análises ainda que o mesmo só possa evocar para seu escudo o conceito de verossimilhança. Isso me basta.

A primeira vez que ouvi falar no nome desse autor, em São Paulo, estranhei o fato de ser de nacionalidade francesa, não parecia um sobrenome francês. Inclusive, na Paraíba, onde fiz o mestrado em sociologia, as pessoas, professores e estudantes, davam um acento alemão ao seu nome. Só depois fui descobrir que as histórias francesa e alemã atravessam essa vida. Ele nasceu em Épinal, Departamento de Vosges, que fica exatamente entre Alsácia e Lorena, em 15 de abril de 1858. Em 1871, o estado Francês perdeu para Alemanha uma parte da Lorena e sua cidade natal passa a ser fronteira ao estado alemão. Aliás, é nesse ano que ocorre a unificação do estado alemão e a guerra franco-prussiana, esta última foi o mecanismo que permitiu a Otton von Bismarck, mais um dos calhordas da história, a manobra de unificação militarizada da Alemanha. Durkheim tinha, então, por volta de 13 anos.

Durkheim é filho de família judia, de tradição rabínica, seu pai é Moïse Durkheim, sua mãe, não faço ideia. Daí se explica o nome e sobrenome e, talvez, essa proximidade geográfica com a Alemanha também seja outra possibilidade explicativa. Diz Rodrigues (p. 11, 1999) que enquanto esteve próximo da família “ele próprio teve seu período de misticismo”. Em nenhum lugar, encontrei detalhes dos motivos pelos quais Durkheim não se tornou um rabino. Nem qualquer tentativa de encontrar conexões possíveis entre seu pensamento teórico e

sua tradição judaica. Apenas Renato Ortiz, na apresentação do livro de Durkheim, *Formas Elementares de Vida Religiosa* (2008), na nota 19 diz:

Lacroix defende a tese de que o interesse de Durkheim pela religião é uma forma de resolver o conflito entre ele e seu pai (Moïse), no seio de uma família em que o filho havia abandonado os estudos que o preparariam para o rabinato. Desta forma, quando em seus escritos Durkheim identifica Deus à sociedade, teríamos uma espécie de reconciliação entre pai e filho, uma vez que as contradições entre crença e vida social se esvaneceriam. (p. 11, 2008b).

Teria se tornado agnóstico, segundo ainda Rodrigues (p. 11, 1999). Se a reconciliação psicológica de fato aconteceu, isso só se deu mesmo em sua última grande obra, *Formas Elementares*, pois, em outras obras suas como, por exemplo, *O Suicídio*, Durkheim se referirá ao judaísmo como “religião inferior” (DURKHEIM, 2003, p. 161) – e essa é apenas uma das citações possíveis. Não se leia aqui um semita antisemita, mas, assim como Comte, Durkheim acha o cristianismo a religião, entre todas as outras, superior, estamos diante de um pensamento classificador e hierarquizante.

De qualquer forma, sua tradição familiar deve ter criado em Durkheim uma forte disciplina para os estudos, daí, talvez, a precocidade de sua obra, apontada por alguns.

Sua adolescência será marcada por fatos que marcarão a sociedade francesa como um todo:

A 1º de setembro de 1870, a derrota de Sedan; a 28 de janeiro de 1871, a capitulação diante das tropas alemãs; de 18 de março a 28 de maio a insurreição da Comuna de Paris; a 4 de setembro, a proclamação do governo provisório de Thiers até a votação da Constituição de 1875 e a eleição do seu primeiro presidente (Mac-Mahon). (RODRIGUES, p. 7, 1999).

É difícil saber o quanto todos esses acontecimentos marcaram com forte impressão o jovem Durkheim, o quanto ele viveu na pele essas transformações da sociedade francesa, ou o quanto esteve ao par delas. De qualquer modo, pode ser daí o nascimento de seu nacionalismo, que atravessa toda sua obra e sobre o qual falarei mais adiante. Como um sentimento reativo aos acontecimentos citados.

Vai para Paris, estudar no *Lycée Louis-le-Grand*, onde se prepara para o bacharelado. Isso lhe rendeu a entrada para a *Ecole Normale Supérieure*.

Entra na *Normale*, em 1879, e sai de lá, em 1882, com o título de *Agrégé de Philosophie*, aos 24 anos. Diz Rodrigues (1999, p. 12) que é ali na *Normale* que trava contato com outros que serão também intelectuais renomados como Jaurès e Bergson. Como influências marcantes dessa época estariam dois diretores da *Normale*, Bersot e Fustel de Coulanges. O primeiro o introduziria nas leituras de Montesquieu, já o segundo, historiador, o influenciaria nos estudos das instituições gregas e romanas antigas. E ainda teve dois mestres que o aproximaram de Kant, Renouvier e Boutroux. Esses contatos vão repercutir sobre toda sua obra, o que, raramente, significará adesão. Além do contato com os pensamentos de Auguste Comte e de Hebert Spencer⁵⁷, ambos calcados na tentativa de dar cientificidade aos estudos das humanidades.

Logo após a *Normale*, ensinará filosofia em vários liceus da província (Sens, St. Quentin, Troyes). É por esse tempo que seu interesse se volta à Sociologia. Contudo, na França, a essa época, ainda não existia ensino regular de sociologia. Diz Rodrigues (1999, p. 12):

A França, apesar de ser, num certo sentido, a pátria da Sociologia, não oferecia ainda ensino regular dessa disciplina, que sofreu tanto a reação antipositivista do fim do século como uma certa confusão com o socialismo – havia uma certa

⁵⁷ Hebert Spencer foi filósofo e sociólogo inglês, aderente às ideias de Charles Darwin. Aos moldes de Durkheim, porém, diferindo das conclusões deste, aplica os modelos da biologia aos estudos da sociedade e acaba por justificar a sociedade de classes. As conclusões de ambos os autores divergem porque Spencer é uma espécie de liberal radical que defende a primazia do indivíduo em relação ao estado. Escreveu, por exemplo, em 1884, a obra *O Indivíduo Contra o Estado*. Durkheim vai gastar muitas linhas de seus textos em rebatê-lo, em especial na sua tese de doutorado, *A divisão do trabalho social*.

concepção de que a sociologia constituía uma forma científica de socialismo.

Nos dizeres de Rodrigues, há duas observações a serem feitas: que essa reação contrapositivista, deve, em muito, ser por conta da virada mística de seu criador, Comte, e, como vimos, muitos intelectuais se distanciaram, após isso; e que a sociologia “como uma forma científica de socialismo”, por essa época, se deveria muito menos à influência marxiana que a Proudhon, contra quem, de modo difuso, nunca marcado, tenho a impressão, que Durkheim fala. O anarquismo, nas últimas décadas do século 19 e as primeiras do século 20, teve um impacto muito grande, tanto na sociedade francesa quanto em outras, um sintoma dessa fala contrária a Proudhon e aos anarquistas em geral é de que da primeira grande obra, *A divisão do trabalho social*, a seus últimos grandes escritos, isto é, nessa linha cronológica, o conceito de ‘anomia’⁵⁸ é pouco a pouco substituído pelo de ‘anarquia’, os confundindo, um sortilégio claramente político.

Voltando: como não existia o ensino regular de sociologia na França, Durkheim tirou um ano de licença, entre 1885 e 1886, e foi para Alemanha estudar. Diz ainda Rodrigues (1999, p. 12) que lá Durkheim assistiu aulas de Wundt e tomou contato com os pensamentos de Dilthey, de Simmel e de Tönnies, mas nunca chegou a tomar conhecimento da obra de Max Weber, aliás, desconhecimento recíproco.

Quando volta da Alemanha, está plenamente habilitado para iniciar sua carreira de professor universitário, seu rabinato laico. Entre 1887 e 1902, é indicado, por Liard e Espinas, e ministra aulas de pedagogia e ciência social na *Faculté de Lettres de Bourdeaux*. Foi esse o primeiro curso de Sociologia numa universidade francesa, que, em 1896, foi transformado em *chaire magistrale*.

As informações da vida pessoal de Durkheim são escassas. É por esse tempo – e como foi difícil achar essa informação! – que ele se casa com Louise Dreyfus com quem terá dois filhos, Marie e André.

Ao ler os principais textos desse autor fiquei me perguntando qual teria sido o papel de sua mulher em sua vida, uma vez em que a visão do autor em relação às mulheres, casamento, sobre a família é dos mais conservadores. Me perguntava se ela era analfabeta, submissa, ou desinteressada, em relação aos escritos de seu marido.

⁵⁸ Anomia, em Durkheim, seria o desregramento moral da sociedade. Discutirei, ao longo desse capítulo, esse conceito.

Um pequeno texto de um site em inglês esclarece:

His wife seems to have devoted herself fully to his work. She followed the traditional Jewish family pattern of taking care of family affairs as well as assisting him in proofreading, secretarial duties, and the like. Thus, the scholar-husband could devote all his energies to his scholarly pursuits. (COSER, 1977).

Uma mulher letrada, na França do fim do século 19, deve ter, em alguma circunstância, dado de encontro com o pensamento feminista, um feminismo que, por esse tempo, tem componentes radicais que foram se tornando apagados diante de um feminismo legalista e burguês que se esboçou a partir das demandas de sufrágio universal e, infelizmente, se tornou majoritário. Obviamente, tomar contato com uma ideia, ou um corpo de ideias, nunca significou, necessariamente, aderência. De todo modo, é curioso imaginar Louise Dreyfus se sentia lendo trechos como esse:

Em segundo lugar, vimos que em todos os países do mundo a mulher suicida-se menos do que o homem. Ora, a instrução da mulher também é muito menor. Essencialmente tradicionalista, delibera sobre sua conduta pelas crenças e não tem grandes necessidades intelectuais. (DURKHEIM, 2003, p. 167).

Ou ainda mais grosseiro, no mesmo *O suicídio*:

Eis, enfim, a razão por que a mulher consegue viver isolada com mais facilidade que o homem. Quando se vê a viúva aceitar a sua condição muito melhor do que o homem e procurar com menos interesse o casamento, é-se levado a pensar que essa capacidade de se privar da família é um sinal de superioridade; afirma-se que, pelo fato de as

faculdades afetivas da mulher serem muito intensas, facilmente encontrarão aplicação fora do círculo doméstico, ao passo que a nós faz-se indispensável a sua dedicação para nos ajudar a suportar a vida. Se ela tem esse privilégio é, na realidade, porque a sua sensibilidade é mais rudimentar do que desenvolvida. Como vive mais alheia à vida comunitária do que o homem, esta exerce menor influência sobre ela: a sociedade é-lhe menos necessária, dado que ela é menos social. Tem poucas necessidades orientadas nesse sentido, e ela as satisfaz com pouco. Com algumas obras de caridade, alguns animais para cuidar, a velha solteira tem a vida cheia. Se se mantém estreitamente ligada às tradições religiosas e se encontra nisso um útil abrigo contra o suicídio, é que essas formas sociais extremamente simples bastam para as suas exigências. Mas não bastam, pelo contrário, ao homem. À medida que se desenvolvem, o pensamento e a atividade deste cada vez mais ultrapassam esses contextos arcaicos. Ele precisa de outros. Porque se trata de um ser social mais complexo, só consegue o equilíbrio se encontrar mais pontos de apoio no exterior, e é pelo fato de a sua base moral depender de um número maior de condições que ele se perturba mais facilmente. (DURKHEIM, 2003, p. 228).

Esse trecho citado dá *pano pra manga*, isto é, permite uma série de elucubrações: primeiro, que seria possível se perguntar se quando Durkheim diz sociedade não está dizendo apenas grupo de homens. Essa leitura, talvez, force demais as palavras. Além disso, em várias de suas obras (*A divisão do trabalho social*, *O Suicídio*, *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, *Lições de Sociologia*, *Pragmatismo e Sociologia*), de modo direto ou subentendido, Durkheim formula a ideia de “no homem” – ele nunca usa a expressão ‘ser humano’ – existiriam, metaforicamente ou não, duas almas, uma individual e uma social⁵⁹, isto é, seríamos uma

⁵⁹ Essa formulação faz lembrar o signo linguístico de Saussure, baseado na sugestão de Roland Barthes (1985) de que, em Saussure, assim como a língua estaria para a sociedade, o signo linguístico estaria para o indivíduo. Ora, se assim é, existe uma similaridade entre o homem composto de alma individual e alma coletiva e o signo linguístico composto de significado e

receita de representações individuais e representações coletivas. O autor vê nas segundas algo de nobre e elevado, em detrimento das primeiras. Somente a coesão social, via moralidade, permitiria que as representações coletivas sobrepujassem as individuais. Durkheim vê, em sua época, um estado de anomia social, ou seja, faltaria coesão social pela falta de um mecanismo moral eficaz. A anomia poderia ser lida como o estado em que, nos indivíduos, as representações coletivas estão atrofiadas em relação às individuais. Assim, voltamos a Comte, a subjetividade, quer dizer, o elemento individual é um perigo, um elemento de anarquia, seria, portanto, preciso contê-lo, pela disciplina moral. Ora, “Como vive mais alheia à vida comunitária do que o homem, esta exerce menor influência sobre ela: a sociedade é-lhe menos necessária, dado que ela é menos social”, deve haver, então, na mulher, seguindo sua teorização ridícula, uma alma individual mais desenvolvida que a alma coletiva, assim, ela, a mulher, também seria um elemento perigoso, portadora em si de anarquia, não? Em cada Eva se esconderia uma Lilith?

Mas, o rabino positivista sossega os Adãos apavorados:

Certamente que não há motivo para pensar que a mulher seja algum dia capaz de desempenhar as mesmas funções que o homem na sociedade, mas poderá desempenhar um papel que, embora específico, seja mais ativo e mais importante do que o atual. O sexo feminino não se tornará mais semelhante ao masculino por isso; pelo contrário, é de prever que se distinga ainda mais. (DURKHEIM, 2003, p. 423).

Segundo Pedersen (2006, p. 187):

Enquanto Durkheim reconhecia o significado da Revolução Francesa em sua história centenária, nada disse sobre as calorosas discussões acerca do verdadeiro relacionamento entre homens e mulheres, que eram um legado destacado daquele

significante. A teoria do valor do signo em Saussure representaria o controle social sobre o indivíduo/signo, a repressão daquilo que seria o elemento passível de mais individualização... No próximo capítulo, voltarei a isso.

grande conflito. Ambos, Comte e Durkheim, que desenvolveram suas ciências da sociedade no contexto dessas discussões, valorizaram a diferença sexual, dirigiram a atenção ao estudo da família e insistiram que somente alguns tipos de casamento poderiam servir como base para uma sociedade avançada.

Não apenas valorizaram a diferença sexual, mas, claramente essa valorização era hierarquizante e sexista, machista.

A autora diz mais:

Como Comte, ele dirigiu sua ciência social para fins políticos ao usar sua pesquisa sobre tópicos como a história da família, a divisão do trabalho e o suicídio para contrapor uma demanda feminista do fim do século particularmente controversa, o divórcio por consentimento mútuo. (PEDERSEN, 2006, p. 188).

Em *O Suicídio*, Durkheim é um defensor incontestado da família:

[...] o fato essencial da imunidade das pessoas casadas continua a ser a família, isto é, o grupo completo formado pelos pais e pelos filhos. Sem dúvida, dado que os cônjuges são membros dessa família, também contribuem, de sua parte, para produzir esse resultado; todavia, não o fazem na qualidade de marido ou de mulher, mas sim como pai ou como mãe, ou seja, como funcionários da associação familiar. (DURKHEIM, 2003, p. 2006).

Nesse livro, *O Suicídio*, depois de delimitar o que seja suicídio e estabelecer sua tipologia (altruista, egoísta e anômico), sua preocupação – política – é com o suicídio anômico, derivado do conceito, já dito aqui, de anomia social, ou seja, desregramento moral da sociedade. O

corpo social de seu tempo estaria sem um cimento moral integrador das partes, fazendo com que alguns indivíduos se matassem.

É interessante notar que Durkheim, como mostrou o trecho anteriormente citado, acredita no casamento/família como preventivo ao suicídio. E não só, estende o conceito de anomia ao casamento: “Desde o ponto de vista, afirmamos: a única maneira de diminuir o número de suicídios devidos à anomia conjugal é tornar o casamento mais indissolúvel.” (DURKHEIM, 2003, p. 423).

Como já disse, o conceito de anomia, na teoria deste autor, é permutado frequentemente por ‘anarquia’. Anomia conjugal seria o mesmo que anarquia conjugal. Nessa mesma época em que o autor se agarra, como um náufrago, ao casamento indissolúvel, feministas e anarquistas propõe a dissolubilidade deste, o amor livre. No pensamento anarquista, o conceito de amor livre, historicamente, assume muitas facetas: desde, a partir da possibilidade do divórcio, o que chamariam hoje de monogamia seriada, ou seja, uma parceria amorosa de casa vez, até a simultaneidade de parcerias amorosas e insubmissas a qualquer normatividade gênero-sexual. É precioso notar como o pensamento anarquista e o pensamento positivista, muitas vezes, se debruçam sobre os mesmos temas e assumem posições diametralmente opostas.

Pedersen (2006, p. 2001) traz mais detalhes sobre as posições das estrelas do positivismo:

Durkheim, como Comte antes dele, sustentou posições sociais oficiais em debates sobre política sexual que o rodeavam. Por exemplo, dedicou uma das suas primeiras séries de conferências à “sociologia da família”, especialmente a “família conjugal”, em 1888 (Durkheim 1888, 1921). Em 1893, fundamentou-se naquele trabalho anterior para insistir na diferença sexual como ingrediente essencial para o casamento moderno e sociedade civilizada em seu primeiro livro, *De la division du travail social* ([1893] 1984). Talvez mais significativa, terminou seu terceiro trabalho acadêmico, *Le suicide*, em 1897, ao expressar uma ansiedade sobre as consequências sociais do divórcio, a qual repetiu em espaços mais explicitamente políticos quando se opôs ao divórcio por consentimento mútuo em *Revue*

bleue em 1906 e num seminário sobre “Casamento e divórcio” em *Union pour l’action morale* em 1909 (Durkheim [1897] 1951, 1906; *Union pour l’action morale* 1909).

É preciso dizer que valores sexistas em sua obra, como outras questões ou valores que abordarei mais adiante, não são coisas periféricas e facilmente mutiláveis, deixando sua teoria da sociedade intacta ou utilizável, penso que sua teoria se fundamenta nesses valores que apontam para um mundo sombrio e triste...

Voltando a sua vida, Durkheim, então, depois de ter ido estudar na Alemanha e ser indicado para esse cargo em Bordeaux, estava pronto para começar a produzir sua obra.

Para seu doutoramento, ele precisava escrever duas teses. Uma, secundária, em latim, que foi publicada em 1892 e só foi editada, em francês, em 1953, sob o título *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*. Não tive acesso a essa obra e também não faço ideia se houve uma tradução e publicação no Brasil, de todo modo, se o título antecipa alguma coisa, a obra em si parecia sem interesse para este estudo. De qualquer forma, o que pude perceber é que aqui e acolá, em algumas das obras de Durkheim, havia evocações dos nomes dos dois autores, Rousseau e Montesquieu, em relação ao primeiro, podem-se ler severas críticas, já em relação ao segundo proximidade intelectual ainda que com uma ou outra ressalva. Em *Lições de Sociologia* (2002) isso pode ser visto com alguma frequência.

A outra tese, a principal, é *De la division du travail social*, publicada em 1893 e reeditada em 1902. Essa obra, objeto de minha análise na seção seguinte deste capítulo, segundo Rodrigues (1999, p. 13) alcançou grande repercussão.

Já em 1895, publica *As Regras do Método Sociológico*. Esse livreto é uma espécie de manual metodológico para sociólogos. Seu autor avisa que é um recorte do método que usou em *De la division du travail social*. Aqui, Durkheim marca, como já havia feito Comte e Saussure fará depois, seu pioneirismo metodológico – descaracterizando e deslegitimando tudo o que foi feito antes de si. De qualquer forma, é possível ver a construção de toda uma tecnologia teórica com a promoção, entre sociólogos, de duas operações fundamentais: os bloqueios do indivíduo no método – uma tentativa de exclusão da subjetividade – e no objeto da sociologia, isto é, a sociedade.

O único espaço de atuação político-transformadora, o indivíduo, n'*As Regras*, é mínimo e supõe sua des-individualização posto que, ou se institucionaliza, ou se arvora numa autoridade impessoal porque social:

Nota 20: Os fenômenos psíquicos só podem ter conseqüências sociais quando estão tão intimamente unidos a fenômenos sociais que a ação de uns e de outros se confunde necessariamente. É o caso de certos fatos sociopsíquicos. Assim, um funcionário é simultaneamente uma força social e um indivíduo. Daí resulta que pode servir-se da energia social que possui num sentido determinado pela sua natureza individual, e exercer assim uma influência sobre a constituição da sociedade. É no que acontece aos homens de Estado e, mais geralmente, aos homens de gênio. Estes, ainda que não desempenhem uma função social, tiram dos sentimentos coletivos de que são alvo uma autoridade que é também uma força social e que, em certa medida, podem pôr ao serviço idéias pessoais. Mas vê-se que estes casos são devidos a acidentes individuais e, por conseguinte, não podem afetar os traços constitutivos da espécie social, a única que é objeto de ciência. A restrição, ao princípio acima enunciado não tem, portanto, grande importância para o sociólogo. (DURKHEIM, 2002, p. 121).

É o único livro de Durkheim, dos que li, em que a palavra ‘anarquia’, salvo engano de leitura, não aparece. Mas, isso pouco importa: por um lado bloqueia qualquer possibilidade de volição política transformadora, por outro, torna normal – em oposição ao patológico –, simplesmente como o que já existe, a estrutura classista-estatal das sociedades contemporâneas. Nega o valor, a não ser como objeto de estudo, de outras teorias que não ignoram essa estrutura, como a socialista.

Apenas dois anos mais tarde, 1897, publica *O Suicídio*, uma obra engenhosa e surpreendente. Contrariando as predições de Comte⁶⁰ sobre a utilização da matemática no estudo dos fenômenos sociais, Durkheim se propõe a estudar o suicídio a partir das estatísticas que os estados europeus tinham do mesmo. Cria, então, uma tipologia dos suicídios, ou seja, segundo seu método, isola um fato social, refuta várias interpretações sobre o mesmo e percebe regularidades nos números desse fato, o suicídio⁶¹. Ao ler a obra, fui acompanhando as discussões do autor, a revista das estatísticas, sem entender aonde o mesmo queria chegar: a mera constatação da regularidade nas estatísticas⁶² sobre o suicídio? Essa minha impaciência de leitor durará até a discussão do terceiro tipo de suicídio, o anômico. Desse ponto, e para minha incredulidade, a obra se abre a uma ampla e interessante discussão política, de uma engenharia muitíssimo conservadora. O estado anômico (desregramento moral da sociedade, pouca coesão social) da sociedade que, segundo Durkheim, a sociedade francesa – e, possivelmente, a europeia – vivia, geraria uma cota anual de suicidas. E ele pensa na solução preventiva: aumentar a coesão social. Suas respostas aqui também divergem das de Comte: a solução não estaria nem na reinvenção ou reinvestimento na religião, nem na ciência – ainda que compartilhe com Comte inúmeros pontos sobre a mesma. Para Durkheim, à sociedade industrial e anômica era preciso dar outro remédio: a reestruturação das corporações de ofício. Se é no trabalho que “os homens” passariam a maior parte de sua vida, seriam esses grupos profissionais que poderiam reestabelecer elementos morais de coesão social – cada grupo funcionaria como um órgão da sociedade. Esse desenho teórico se estende pelas páginas de *Lições de Sociologia*, de que tratarei ainda nessa seção deste capítulo. Há, em *O Suicídio*, o desenho de uma espécie de federalismo. É interessante notar que uma

⁶⁰ “Sopesando convenientemente essas considerações [sobre as variações múltiplas e irregulares dos fenômenos sociais], creio que não se hesitaria em afirmar, sem receio de deixar transparecer uma idéia demasiado fraca do alcance do espírito humano, que não somente no estado presente de nossos conhecimentos, mas até no mais elevado grau de aperfeiçoamento que sejam suscetíveis de atingir toda grande aplicação do cálculo à ciência social é e será necessariamente impossível.” (COMTE, [200?], p. 94). Isso servia para a estatística.

⁶¹ Uma questão que me chamou atenção nesse estudo – talvez, o primeiro estudo de caso na sociologia – é que não tenho certeza se as fontes estatísticas utilizadas por Durkheim consideram suicídio nos mesmos moldes que ele, isto é, se se enquadram, caso a caso, na tipologia estabelecida por ele. De qualquer modo, não diminui o engenho e a arte da obra.

⁶² Para Durkheim, a regularidade nas estatísticas do suicídio seria o argumento para mostrá-lo como fato social e também para dizer que as explicações psicológicas, que envolvem motivações pessoais dos suicidas, nada explicam, patinam na superfície da questão.

parte dos anarquistas, se substituirmos ‘corporação de ofício’ ou ‘grupo profissional’ por ‘sindicatos’ também almejam certo tipo de federalismo, uma pirâmide em que a base (associação de indivíduos em sindicatos e esses entre si) seria a orientação do todo. A diferença entre essa proposição federalista libertária e a de Durkheim é algo mais que um mero detalhe: os anarquistas almejavam a implosão do estado e, portanto, a autogestão da vida em todos os seus âmbitos, já o autor pensava nos grupos profissionais como subordinados ao controle do estado⁶³. Também seria interessante notar que o positivista, quando constrói essas proposições sai do recinto dos supostos fatos, ao qual tanto se aferra, e parte para o mundo ideal e, mais, suas proposições são explicitamente políticas.

Nessa obra-prima do conservadorismo político e moral, Durkheim acaba por defender a religião, a família e o nacionalismo como elementos morais e de coesão social, que seriam preventivos ao suicídio. Na questão religiosa, novamente há aproximações com Comte em pelo menos três pontos: ver no cristianismo a religião superior, dentre todas, e o catolicismo como seu ápice e, um terceiro ponto, também ver no protestantismo uma religião que escapa ao funcionamento como mecanismo de coesão moral, uma vez que o protestante seria aquele crente sujeito apenas ao seu livre exame da consciência, uma espécie de individualismo religioso.

Outra similaridade com Comte é que é possível perceber a identidade entre o estágio crítico ou metafísico comteano e o estado anômico da sociedade durkheimiano.

Ao longo do livro, pouco a pouco, o termo ‘anomia’, vai sendo substituído por anarquia. Essa confusão me parece ter um propósito político, se pensarmos, como já disse aqui, na força do movimento anarquista naquela época. Durkheim é um defensor do princípio de autoridade, ao ponto de escrever essa pérola, em *Educação e Sociologia*

⁶³ É de se pensar que, no mundo todo, os sindicatos foram atrelados e controlados pelo estado. Aqui no Brasil quem fez esse trabalho sujo foi Getúlio Vargas. Até hoje sentimos os problemas, para as lutas dos trabalhadores, que isso gerou, como já era previsível e predito pelos anarquistas da época. Por exemplo, entre outras coisas, os sindicalistas agora são profissionais que não largam o osso da remuneração fácil e, quando uma greve incomoda ao patronato e ao estado, o poder judiciário impõe uma multa imensa ao sindicato que encabeça a greve e o imobiliza pelo viés econômico, assim como a greve. Se os trabalhadores querem ainda instituições como sindicatos para promover sua luta é mais que necessário que se vá à clandestinidade e à ilegalidade. Ainda que concorde com John e Paula Zerzan sobre como os sindicatos serviram, historicamente, para amortecer a luta dos trabalhadores e amenizar seus impactos ao patronato. Ver ¿Quien mató a Ned Ludd? (2012).

(2010, p. 57): “A liberdade é filha da autoridade bem compreendida”. E combate os anarquistas, seus rivais, escrevendo em *O Suicídio* (p. 407):

O anarquista, o esteta, o socialista revolucionário, se não perdem a fé no futuro, colaboram, no entanto, com o pessimismo por força de seus sentimentos de ódio e repulsa pelo que existe, irmanados pelo desejo de destruir a realidade ou de fugir dela. A melancolia coletiva não teria invadido a consciência até esse ponto se não tivesse enveredado por um desenvolvimento mórbido e, por conseguinte, o desenvolvimento do suicídio, que é seu resultado, só por ser igualmente mórbido.

Difamando um movimento que projeta uma sociedade oposta da desejada por ele. Como educador e escritor prestigiado vai usar de sua posição para reforçar as ideias conservadoras contra os anarquistas. Nessa obra, se repete a dicotomia mórbido/patológico X saudável/normal, coisa que discutiremos mais a frente. De qualquer modo, anarquistas e seus projetos de sociedade, as várias anarquias, são tachados de mórbidos. Esse é o recurso argumental positivista. Não é à toa que um dos positivistas célebres, Cesare Lombroso, médico e criminalista, em 1894, escreve *Los anarquistas* (2011), patologizando os mesmos, caracterizando toda uma tipologia física de reconhecimento dos anarquistas – caras de macacos –, a partir disso, evidenciando sua inata tendência ao crime⁶⁴. Hoje, essa peça de museu é até divertida de ler.

E Durkheim termina o livro propondo seu ideal de sociedade, propondo a ciência, como Comte, como auxiliar, mas não determinante, na reforma social.

Assim, em tão pouco tempo, produz o grosso de sua obra. A primeira e a terceira são dois calhamaços de mais de 400 páginas cada um e a segunda com um pouco mais de 100 páginas. Essas 1000 páginas – sem contar a tese em latim – demonstram uma disciplina inflexível, que deve ter custado algo a sua vida pessoal...

Diz Rodrigues (1999, p. 14):

⁶⁴ Método muito copiado pelos nazistas para “reconhecer judeus”, só que, ao invés de macacos, os mesmos eram identificados com ratos.

Talvez o curto lapso de tempo entre suas principais obras tenha propiciado uma notável coerência na elaboração e na aplicação de uma metodologia com sólidos fundamentos teóricos. Além disso, escreveu uma série de importantes artigos para publicação imediata e outros editados mais tarde, sobretudo seus cursos, que eram sempre escritos previamente.

O que surpreende ainda em sua trajetória intelectual não é só a referida fecundidade, mas sobretudo a relativa mocidade com que produziu a maior parte de sua obra. Fora para Bordeaux aos 30 anos incompletos e, no decorrer de uma década, já havia feito o suficiente para se tornar o mais notável sociólogo francês, depois que Comte criara esta disciplina. É preciso não se perder de vista o fato de que o prestígio intelectual era, em seu tempo, exclusividade dos velhos, mas nenhum dos retratos ou fotos de Durkheim conhecidos fixa os momentos bordelenses de sua vida, os quais, como se viu, foram decisivos.

Nesse trecho entra em ação, novamente, a narrativa oficiosa do nascimento da sociologia e o necessário – e político – apagamento de outros nomes contemporâneos de Comte como de Durkheim, como, por exemplo, e só para citar dois, Proudhon e Tarde. E mais, Durkheim em seu *Pragmatismo e Sociologia* (2004, p. 197), diz de Comte: “sua sociologia era, na realidade, uma filosofia da história”, dando extrato para a versão de pioneiro sociólogo ou pai da sociologia. Ainda que eu concorde com essa opinião sobre Comte.

Sua primeira aula na universidade, segundo Rodrigues (1999, p. 14) teria sido sobre solidariedade social. Assunto sobre o qual sua tese toca é também preocupação fundamental de sua época, em que grandes mudanças na relação entre estado & capital e trabalho estão acontecendo. Esse é, por exemplo, um dos temas que mais preocupam os anarquistas do século 19 – e hoje também.

Em 1896, funda uma grande revista da área, *L'Année Sociologique*. Diz Rodrigues, ainda na mesma página:

Os propósitos enunciados no prefácio do volume I não são apenas “apresentar um quadro anual do estado em que se encontrar a literatura propriamente sociológica”, o que constituiria uma tarefa restrita e medíocre. Para ele, o que os sociólogos necessitam “é de ser regularmente informados das pesquisas que se fazem nas ciências especiais, história do direito, dos costumes, das religiões, estatística moral, ciências econômicas, etc., porque é aí que se encontram os materiais com os quais se deve construir a Sociologia” (cf. *Journal Sociologique*, p. 31)

O trecho dá a entender o que efetivamente fez Durkheim em suas obras, isto é, nunca foi a campo, apenas coordenou estudos de outros e deu uma interpretação a essa coordenação. O que rendeu críticas ao autor. A sociologia de Durkheim transformava as outras ciências em ciências auxiliares, essa forma é condizente com o viés comteano – e também do autor – da hierarquização entre as ciências: das ciências físicas, mais simples em seus objetos, à sociologia, a mais complexa⁶⁵.

Rodrigues (1999, p. 15) ainda aponta mais uma curiosidade: sobre desconhecimento mútuo de Durkheim e Weber: em *L'Année* (v. XI, 1906/1909), Durkheim publica uma resenha de um livro, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, de Marianne Weber, esposa de Max Weber. O livro parece ter interessado Durkheim por suas preocupações com os problemas da família e matrimônio, porém, o autor critica a obra pelo o que teria sido o simplismo argumental da tese de Marianne ao dizer que a família patriarcal determinou uma completa subserviência da mulher. Esse evento apenas reforça a questão, já levantada aqui, do sexismo do autor e, comparação feita, a independência da esposa de Weber em relação à de Durkheim.

Por volta de 1902, parte de Bourdeaux para Paris, é o caminho de sua ascensão intelectual, é nomeado assistente de Buisson na cadeira da educação na *Sorbonne*, em 1902. Já em Boudeaux, assume seu lugar de Gaston Richard, antigo colega na *Normale*, que, mais tarde, vai se tornar um dissidente de *L'Année* e se tornar um de seus maiores crítico.

Quatro anos depois, morre Buisson, e o autor assume o cargo como titular. Mas, só em 1910, consegue transformar aquela cadeira em

⁶⁵ Comte, como vimos, ainda esperava pela criação da ciência moral – um equivalente da psicologia que se faz hoje – que seria o ápice das ciências. Durkheim traz a moral à sociologia.

cátedra de sociologia. Por ser a Sorbonne a maior instituição universitária francesa, isso consolida o *status* acadêmico da sociologia na França.

Para suas aulas naquela instituição, acorreram muitos ouvintes, isso exigiu um grande anfiteatro. Ou seja, já estava consagrado. A partir de então, cria toda uma hereditariedade acadêmica: seu filho André – que não foi adiante porque morreu na primeira grande guerra –, seu genro, o historiador Halphen e, o mais famoso do séquito, Marcel Mauss, seu sobrinho. De Durkheim mais Mauss, Fauconnet, Davy, Halbwachs, Simiand, Bouglé, Lalo, Duguit, Milhau, entre outros, está formada a *Escola Sociológica Francesa*.

Em 1912, publica sua quarta grande obra: *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Segundo Renato Ortiz, na página 5 de sua apresentação da edição brasileira de 2008 dessa obra, há duas opiniões dos críticos sobre o percurso intelectual de Durkheim: uns apontariam para a continuidade, uma linha reta, isto é, que em *Divisão do Trabalho Social* já estariam os germens do pensamento desenvolvido em *Formas Elementares*, outros apontariam para uma guinada nesse percurso, que teria ocorrido entre 1894-95, em relação à religião, o próprio Durkheim diria:

Até 1895 não consegui ter uma ideia clara do papel essencial que desempenhava a religião na vida social. Foi neste ano quando, pela primeira vez, encontrei a maneira de abordar sociologicamente o estudo da religião. Foi para mim uma revelação. O curso de 1895 supõe uma linha divisória no desenvolvimento de meu pensamento, a ponto que tive de revisar todas as minhas investigações anteriores, para ajustá-las a esta perspectiva. Esta reorientação se deveu inteiramente aos estudos sobre a história das religiões que acabara de empreender e especialmente à leitura dos trabalhos de Robert Smith e sua escola. (DURKHEIM, 2008b, p. 5).

É interessante notar que a preocupação com a questão religiosa, Durkheim compartilha com Comte, ainda que com perspectivas, em parte, diferenciadas. Ambos enxergaram a religião como elemento

moral e coesivo, Comte quis reeditar esse papel com sua nova religião, Durkheim dizia não ser mais possível à religião ser elemento de coesão social na sociedade industrial. De qualquer modo, ambos prestaram sua reverência à religião. Nesse mesmo momento histórico, anarquistas, em sua maioria assumem uma postura antirreligiosa e anticlerical, com exceção de poucos, como Liev Tolstói⁶⁶, que, ainda que intransigentemente anticlerical, suas posições anarquistas provinham de fontes religiosas cristãs.

Se nas outras obras de Durkheim, certas questões políticas emergiam com certa clareza, ainda que fossem de um silêncio gritante em relação às classes sociais, à problematização do Estado, aos movimentos contestatórios, ao poder político, nessa obra, essas questões, se estão postas, estão de modo muito mais oblíquo.

Nesse outra obra de gabinete, Durkheim lendo, basicamente, a literatura anglófona antropológica, faz um estudo sociológico da religião em que ele vai considerar a religião mais *primitiva* – palavra usada pelo próprio – a existente entre os povos aborígenes da Austrália.

Desse estudo posso retirar algumas questões que complementam ainda mais o quadro de seu conservadorismo político. A religião para o autor é a primeira forma de consciência da sociedade sobre si mesma: “Mas ela [a religião], antes de mais nada, um sistema de noções através das quais os indivíduos compreendem a sociedade de que são membros, e as relações, obscuras mais íntimas, que mantêm com ela” (DURKHEIM, 2008b, p. 281). É da religião, representações coletivas, que Durkheim faz derivar a “autoridade da razão” e os fundamentos da lógica. A religião como portadora da moral social ou disciplina social e a lógica como sua analogia. Escreve essa nota interessante (Durkheim, 2008b, p. 47) e naturalizadora:

19. Tem-se observado que os distúrbios sociais tinham por efeito multiplicar os distúrbios mentais. Essa é mais uma prova de que a disciplina lógica é aspecto particular da disciplina moral. A primeira afrouxa quando a segunda enfraquece.

⁶⁶ O grande escritor russo, por suas atitudes, chegou a ser excomungado pela igreja ortodoxa russa, o que lhe rendeu alguns dissabores, entre eles, ser ameaçado de morte e quase ter sido linchado. Ver TOLSTÓI, Liev. Os últimos dias. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

Essa nota reedita, em outros termos, o que está em *O Suicídio*, a relação entre a anomia e o suicídio, isto é, estados mórbidos. Ao fazer isso, Durkheim descaracteriza as revoluções, as revoltas, as insurgências, as rebeldias alojando em seu horizonte a deficiência mental.

Para ele, com certa violência subjacente em seu discurso, fica claro, a anarquia é um mal, fonte de toda espontaneidade:

Somente as necessidades da ação e sobretudo da ação coletiva podem e devem se exprimir em fórmulas categóricas, peremptórias e dogmáticas, que não admitam contradições; porque os movimentos coletivos só são possíveis com a condição de serem coordenados, por conseguinte, regulados e definidos. Eles excluem os ensaios, fonte de anarquia. (DURKHEIM, 2008b, 441).

Para Durkheim, as bases do pensamento lógico (classificação hierárquica, causa e efeito, coordenação e subordinação, etc.⁶⁷) – por todo o livro ele sugere isso – e da ciência proviriam da religião e define o fenômeno religioso assim:

Mas o aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de comportamento que prescrevem

⁶⁷ Ver, por exemplo, as páginas 193 e 294/5 das *Formas Elementares* (2008b).

como o homem deve se comportar com as coisas sagradas. (DURKHEIM, 2008b, p. 72).

Esse pensamento permitiria vislumbrar o que seria a primeira dicotomia e uma hierarquia classificatória, o primeiro dos termos, o sagrado, como o mais importante e subordinante do segundo. Não só, esconde também quem é que diz “é profano”, “é sagrado”. O sacerdote, tenha o nome/título que tenha, representa a primeira hierarquia social. Seguindo o pensamento durkheimiano, a religião é o pensamento da sociedade, e é especialidade, autoridade, de um corpo destacado do resto da sociedade, primeira especialização de poder. Se ciência é derivação da religião, é na dicotomia entre senso científico e senso comum que essa primeira dicotomia se atualizaria. Essa segunda dicotomia estabeleceria outra hierarquia e suas autoridades, os sábios ou cientistas, são eles que criam os interditos para proteção da ciência e a manutenção dos poderes da instituição ciência. É um novo poder, uma nova teologia. Para os positivistas, interessadamente, a ciência é tão sagrada quanto a religião é para o clero.

Já em *O Suicídio*, Durkheim se posiciona contra o egoísmo, lido como uma forma de individualismo mórbido, elemento degenerante da coesão social, oposto ao altruísta. O egoísta profana a sagrada sociedade durkheimiana. Aqui, em *Formas Elementares*, ele já opõe magia e religião, o mago X o sacerdote.

Mas, observar-se-á, antes de mais nada, que essas associações [de magos] não são absolutamente indispensáveis ao funcionamento da magia; na verdade elas são raras e bastante excepcionais. O mago não tem necessidade alguma, para praticar a sua arte, de se unir aos seus colegas. Ele é antes de tudo, um solitário; em geral, longe de procurar a sociedade, ele foge dela. “Também em relação aos seus colegas ele conserva sempre um pouco de reserva”[nota 61: Hubert e Mauss, loc. cit., p. 18]. Ao contrário, a religião é inseparável da ideia de igreja. Sob esse primeiro aspecto há já entre a magia e a religião diferença essencial [...] Uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é uma comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, fiéis e sacerdotes. Falta normalmente à magia qualquer comunidade

desse gênero [nota 62: Robertson Smith já havia mostrado que a magia se opõe à religião como o individual ao social [*The Religion of the Semites*, 2ª ed., PP. 264-265]. Aliás, distinguindo assim a magia da religião, não pretendemos estabelecer entre elas uma solução de continuidade. As fronteiras entre os dois domínios são muitas vezes imprecisas]. (DURKHEIM, 2008b, p. 77).

O mago e a magia tornam-se, então, elementos anárquicos⁶⁸, imorais, assim como o egoísta. O indivíduo é anárquico, para o positivista, portanto, deve ser subordinado por uma força maior, a sociedade (= humanidade, ou estado, ou deus). A polarização entre o pensamento positivista e o anarquista também aqui é evidenciável, por exemplo, existiu um pensador alemão, contemporâneo de Proudhon, Max Stirner. Ele escreveu *O único e a sua propriedade* (2009), obra em que opõe o egoísta – o único – aos possesores (indivíduos subordinados a deus, à sociedade, ao estado, à humanidade), ou modernos, e opõe à sociedade a associação, fugaz e mantida enquanto durar os interesses dos egoístas. Muitos anarquistas, crentes de suas outras igrejas, alguns em certos cenários da anarquia, leram mal e hostilizaram o pensamento de Stirner.

Stirner dirá contra o pensamento dos modernos, isto é, dos possesores, como é o de Durkheim:

Há tanta coisa a querer ser minha causa! A começar pela boa causa, depois a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça; para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria, e finalmente até a causa do espírito e milhares de outras. A única coisa que não está prevista é que a minha causa seja a causa de *mim mesmo*! “Que vergonha, a deste egoísmo que só pensa em si!” (STIRNER, 2009, p. 9).

⁶⁸ Alguns indivíduos cruzaram as questões anarquistas e a magia.

Stirner, antimoderno, diz contra os universais. Nesse sentido, Durkheim é um moderno, seja nas suas fabulações sobre a sociedade, seja a busca de um elemento comum, universal, a todas as religiões e às sociedades.

O mago, único, se insurge contra a igreja e seus sacerdotes. Sua mágica é não ser possuído, não ser universalizável, é romper a coesão igrejeira, que subordina, e constituir trocas e sociabilidades que o preservam na sua unicidade. Essa anarquia, nem todas são, é a completa antinomia do positivismo.

Em sua vistoria de gabinete das sociedades australianas e suas religiões totêmicas, ele deduzirá a relação entre a crença em deus (totêmico) e a sociedade. Deus e sociedade são termos permutáveis, em qualquer igreja, ou seja, em qualquer religião (por exemplo, Durkheim, 2008b, p. 260). Isto é, como dissemos há pouco: para o autor a primeira fonte de consciência da sociedade sobre si foi a religião, como um conjunto de representações sociais. Disso, fazendo a conexão com outras obras suas, *O Suicídio* e *Lições de Sociologia*, esse papel de autoconsciência da sociedade estaria, no presente, reservado ao estado – surge, como ainda veremos, a metáfora do estado como cérebro social. Mas se, na religião “primitiva”, suas representações – mitológicas, segundo autor – são autoconsciência, são também cosmologia. Assim, ao longo da evolução das sociedades e religiões, a religião teria perdido essas duas de suas funções, portanto, o estado assumindo o papel da autoconsciência e a ciência a cosmologia, eu diria, uma nova teologia. E, como vimos, a outra função da religião, a coesão social, para Durkheim, apesar do seu tom respeitoso com o cristianismo, na sociedade industrial, também estaria perdida.

A voz da sociedade se faria via religião, estado e ciência, cada um na sua expansão universalizante, e deve(m) impedir qualquer dissidência, mesmo pela violência:

É a sociedade que fala pela boca daqueles que as afirmam [representações sociais] em nossa presença; é ela que escutamos ao ouvi-los e a voz de todos tem a tonalidade que a de um só não poderia ter [nota 3: Ver o nosso *Division du travail social*, PP. 64ss.]. A própria violência com que a sociedade reage, através de repreensão ou então de repressão física, contra as tentativas de dissidência, manifestando com clareza o ardor da convicção comum, contribui para reforçar o

domínio [nota 4: Ibid, p. 76]. (DURKHEIM, 2008b, p. 262).

Stirner nos lembrará das conexões entre esses seres sagrados e a violência:

O melhor Estado será claramente aquele que tiver os cidadãos mais leais, e quanto mais se perder o sentido do respeito pela *legalidade*, tanto mais se reduzirá a força e a bondade do Estado, esse sistema de moralidade, essa autêntica vida moral. Se desaparecerem os “bons cidadãos”, desaparece também o Estado, que se dissolve na anarquia e na ilegalidade. “Respeitai a lei!”, é este o cimento que sustenta a totalidade do edifício estatal. “A lei é *sagrada*, e quem a infringir é um *criminoso*.” Sem delitos não há Estado: o mundo moral – e é isso o Estado – está cheio de patifes, falsários, mentirosos, ladrões, etc. Como o Estado representa o “domínio da lei” e a sua hierarquia, o egoísta, em todos os casos em que o seu *interesse* vá contra o do Estado, só poderá satisfazer pela via do crime. (STIRNER, 2009, p. 306).

A sociedade, em Durkheim, não conta apenas com a força física – aliás, em seu discurso nunca está presente a conexão entre, por exemplo, estado e violência –, seu poder subordinante se dá pela opinião pública: “A opinião, coisa social de primeira ordem, é, portanto, fonte de autoridade e podemos até nos perguntar se toda a autoridade não se origina da opinião.” (Durkheim, 2008b, p. 262). A questão da opinião pública era algo muito presente nos debates sociais do século 19. Entre os anarquistas, os mais igrejeiros, penso, por exemplo, em Kropotkin, a força da opinião pública era altamente considerada⁶⁹.

Finalizando as palavras sobre essa obra, *Formas Elementares*, quero dizer que, no fundo, a interpretação durkheimiana da religião aborígene me parece uma grande defesa das religiões. O que é uma postura conservadora, mas, de modo nenhum, como já disse, subscreve a proposta comteana:

⁶⁹ Piotr Kropotkin, anarquista e naturalista russo. Ainda que seja um anarquista, compartilha alguma coisa com os positivistas, não só a questão na crença do poder da opinião pública, mas também na ciência. Para mais, ver Gagliano (2007).

Em uma palavra, os antigos deuses envelhecem ou morrem, e não nasceram outros. Foi o que tornou inócua a tentativa de Comte de organizar uma religião com velhas lembranças históricas, artificialmente redespertadas: é a própria vida, e não de um passado morto, que pode surgir um culto vivo. (DURKHEIM, 2008b, p. 505).

Formas Elementares foi publicada em 1912, Durkheim, o nacionalista⁷⁰, ainda viveu mais cinco anos, até 1917, tempo suficiente para viver a morte de seu filho André, na primeira guerra mundial. Nenhuma das biografias informa o que motivou sua morte, que alguns classificaram como prematura. Talvez, tenha morrido de desgosto ao sentir os efeitos do nacionalismo diretamente na sua vida. É fácil defender o nacionalismo mandando os filhos dos outros para guerra, difícil é quando o próprio filho vai para guerra e é assassinado. Não terá sido a consciência culpada com o assassinato em massa, sua cumplicidade com a guerra que terá dado um ponto final em sua vida?

Seu filho, André, tinha um futuro acadêmico promissor. Por ele e para ele, entre 1913 a maio de 1914, Durkheim ministra um curso sobre pragmatismo e sociologia, concluído dois meses antes da guerra. Com esta, suas anotações do curso desapareceram – Durkheim tinha o hábito, segundo os biógrafos, de antes de cada curso, escrevê-los – e Armand Cuvillier, em 1955, a partir de anotações de alguns estudantes sobre aquele curso, publicou *Pragmatismo e Sociologia* (DURKHEIM, 2004)⁷¹.

O livro é de interesse meramente secundário, mas há algumas coisas a destacar. O curso dado por Durkheim, que o texto tenta reproduzir, versava sobre o pragmatismo, doutrina filosófica que começava a interessar os jovens estudantes franceses. A intenção do autor é refutar a doutrina, principalmente baseado nos escritos de William James. Essa refutação é uma espécie de continuísmo das posições políticas e teóricas presentes em *Formas Elementares*. Em tese, seria a confrontação de uma posição que vê a verdade como as

⁷⁰ Entre 1914 e 1915, Durkheim escreve duas obras de cunho nacionalista: *Qui a voulu la guerre ?*, com colaboração de Ernest Denisll e *L'Allemagne au-dessus de tout*, La mentalité allemande et la guerre. Duas obras a que não tive acesso, infelizmente, apenas notícias.

⁷¹ Esse livro teve ainda, na França, outra publicação, em 1981, e, no Brasil, a primeira e única edição é de responsabilidade da UFSC e da UNISUL (Universidade do Sul de Santa Catarina), no ano de 2004. Tradução de Aldo Litaiff.

representações da sociedade, portanto, impessoal e objetiva e quase estática (posições de Durkheim) versus a verdade como algo gerado na ação, móvel, pessoal (do pragmatismo). Se fosse apenas isso... Para Durkheim, o pragmatismo seria uma afronta ao racionalismo, antirracionalismo. Durkheim via no racionalismo a doutrina nacional francesa, então, a motivação do livro é também nacionalista, era preciso proteger, nas *trincheiras* teóricas, o racionalismo e a França. O segundo motivo é que o pragmatismo, pelo menos sob o viés de James, é um pensamento anarquista, uma epistemologia anarquista⁷²⁷³. Durkheim vai ler no pensamento de James arbitrariedade. Como tudo que cheira a indivíduo para os positivistas fede à arbitrariedade:

Mas o objetivo da ciência, tal como a concebemos hoje, é precisamente representar as coisas *como se fossem vistas por um entendimento puramente objetivo*. Foi o que compreendeu perfeitamente Augusto Comte. Para ele, o papel da “filosofia positiva” é pôr fim ao anarquismo intelectual, que reina principalmente desde a Revolução, mas que remonta, na realidade, a períodos bem anteriores. (DURKHEIM, 2004, p. 195, *italico meu*).

Esse “como se fossem vista por um entendimento puramente objetivo” abre brechas a muitas coisas, inclusive para o político, que os positivistas costumam negar a presença em suas teorias. Ou para o simulacro, supondo haver uma verdade. Quando um positivista, ao fazer suas análises sobre a sociedade “se esquece” das questões de classe, gritantes, por exemplo, ele faz o quê? Ele toca a verdade ou faz um simulacro dela? Ou quando decide ignorar todos os males da guerra e apoiar ridículas bandeiras e identidades nacionais, que faz ele de qualquer coisa que se possa chamar de verdade? A não ser que caiamos num relativismo absoluto, solidário sempre à opressão...

⁷² O prefácio da obra é escrito por A. Cuvillier. É ele quem nos informa que é James quem qualifica assim seu pensamento.

⁷³ Uma coisa a lembrar é que, para um nacionalista como Durkheim, seria preciso também lançar mão de propaganda antianarquista, afinal, os anarquistas, em sua maioria, fizeram campanhas, nos países envolvidos na guerra, para que os trabalhadores se recusassem ir para guerra, boicotassem a mesma, ver, por exemplo, Gagliano (2007, p. 75). Além do que os anarquistas são anacionalistas, o que supõe o fim das nações, diferentemente do internacionalismo, que supõe a manutenção das mesmas.

Depois de sua morte, pelo menos dois outros livros foram lançados, porém, diferente do precedente, são frutos de textos, na íntegra, dele. Um deles é o *Educação e Sociologia* (2010), publicado em 1922. Livreto também, aqui, bastante secundário, dividido em quatro partes, o autor trata tanto do que seria a necessidade de uma educação laica(?) e universal e da necessária (in)gerência do estado, como a questão da diferenciação entre educação e pedagogia, esta última não consistiria em ação, apenas teorias, além das conexões possíveis entre pedagogia e o quadro mais amplo da sociologia e, na última parte, discorre sobre o ensino secundário francês. Durkheim adota aquela esdrúxula e conformista proposta de Comte para educação, que vimos no capítulo anterior. E a Durkheim interessa a intervenção e vigilância estatal na educação:

Se o Estado não se encontra sempre presente e vigilante para obrigar a ação pedagógica a se exercer no sentido social, esta se colocará necessariamente a serviço de crenças particulares e a grande alma da pátria se dividirá, resultando numa infinidade incoerente de pequenas almas fragmentárias em conflito. Não se pode ir mais completamente contra o objetivo fundamental de toda educação. É preciso escolher: se atribuírmos algum valor à existência da sociedade – e acabamos de ver o que ela é para nós – é preciso que a educação garanta aos cidadãos uma suficiente comunhão de ideias e de sentimentos, sem a qual toda a sociedade é impossível; e, para que produza a educação tal resultado, é preciso não se achar abandonada ao arbítrio dos indivíduos.

A partir do momento em que se reconhece a educação como função essencialmente social, o Estado não pode dela se desinteressar. Pelo contrário, tudo quanto toca a educação deve estar, em alguma medida, sujeito à sua ação. (DURKHEIM, 2010, p. 47).

Mais uma vez se encontram posições contrárias à autogestão e aos indivíduos. Como sempre não se discute os termos Estado – já neutralizado em outros cantos, pelo autor, como mero órgão de

consciência social –, nem mesmo o que é aquela sociedade. Por muito tempo, vimos as consequências dessa vigilância estatal: o estado interviu violentamente em todas as tentativas autogestionárias em educação, aliás, um ícone dessa violência estatal é a figura de Francisco Ferrer y Guardia, educador libertário espanhol, que, em 1901, abre, em Barcelona, a Escola Moderna e, em 1909, é fuzilado pelo estado espanhol. Caso que certamente chegou ao conhecimento do autor positivista porque inúmeros jornais no mundo divulgaram o assassinato. Por trás das mansas formulações positivistas sobre estado e sociedade, se encontram bem escondidos todo o autoritarismo e a violência da existência e as divisões de classe e as dissidências. A educação positivista é um convite à submissão e ao conformismo.

Mas será que Durkheim daria importância a um acontecimento nefasto como aquele do fuzilamento de Ferrer?

Hoje sabemos, porém, tudo que há de quimérico e mesmo perigoso nesses ardores iconoclastas [pedagogos com desejos revolucionários]. Não é nem possível nem desejável que a organização presente desmorone; os senhores serão forçados a nela viver e a fazê-la viver. (DURKHEIM, 2010, p. 122).

Viver submetido ou morrer, eis as duas grandes opções.

E o rabino laico(?) continua a sobrepor deus e sociedade/estado, vejamos sua comparação:

O que dá a autoridade de que se reveste tão facilmente a palavra do padre, é a alta ideia que ele tem de sua missão: pois ele fala em nome de um Deus no qual crê, do qual se sente mais próximo que a multidão dos profanos. O professor laico pode e deve ter algo desse sentimento. Ele também é o órgão de uma grande entidade moral que o transcende: a sociedade. (DURKHEIM, 2010, p. 56).

E a escola, nas palavras do autor, aparece como o que é, parte de uma sociedade prisional, desejável para ele, quando propõe:

Há, em cada escola, uma disciplina de punições e recompensas. Como seria interessante saber, não apenas através de impressões empíricas, mas por observações metódicas, de que modo esse sistema funciona nas diferentes escolas de uma mesma localidade, nas diferentes regiões, em diferentes momentos do ano, nos diferentes momentos do dia; quais os delitos escolares mais frequentes, como varia sua proporção segundo o conjunto do território ou as regiões, como depende da idade da criança, do estado da família etc. Todas as perguntas a propósito dos delitos do adulto devem ser feitas igualmente quanto aos da criança. Há uma criminologia da criança, como há uma criminologia do homem feito. (DURKHEIM, 2010, 67).

Sabemos bem, ou deveríamos saber, o que significa esse sistema de punições e o de recompensas também. Os atos disciplinares, incluindo aqui as avaliações, são empoderamento de uns (instituições e professores, em todos os níveis da educação, da pré-escola às bancas de doutoramento) em autoridade e a introdução do sistema jurídico-carcerário na mentalidade infantil, ao mesmo tempo, que o sistema de recompensas (notas) engendra a competitividade e introjeta a alma do sistema monetário na criança, em que o fazer fica atrelado a recompensas (notas=dinheiro). Eis a educação positivista. Eis nosso modelo escolar ainda vigente.

Apenas na citação e rápidos comentários é possível o vislumbre da educação positivista.

O último livro de que tratarei aqui, como rápida passagem, nessa seção, é *Lições de Sociologia* (2002). Outro livro póstumo. Essa obra foi publicada, pela primeira vez, pela Faculdade de Direito da Universidade de Istambul em 1950. É a reunião de aulas ministradas por Durkheim tanto em *Bordeaux* quanto na *Sorbonne* e algumas aulas inéditas. Esse livro seria potencialmente rico para análise porque sintetiza todo o pensamento sociológico de Durkheim. Gostaria de que tivesse sido esse o alvo desse capítulo, contudo, nem sequer é verossímil, com as informações que eu tenho, que Saussure tenha tomado contato com as

Lições, por isso, só o abordarei de modo superficial. Não me delongarei muito mais.

O livro são lições sobre moral profissional (continuando a proposição final de *O Suicídio*), moral cívica (relação indivíduo e estado, democracia), sobre direito de propriedade, e direito e moral contratual.

Notei, ao longo de minha leitura e confirmado ao término dela, que o autor, em nenhum momento, usou a palavra ‘anomia’, sempre e tão somente usou a palavra ‘anarquia’, colecionei diversas, quando muito, e raramente, usou a expressão ‘estado anômico’. Como vimos, em *O Suicídio*, Durkheim já, ambigualmente, alternou os usos das duas palavras, nesse livro, como uma coletânea de textos de toda sua carreira, não há mais ambiguidades. A palavra ‘anarquia’ estaria sempre conectada ao que o autor chamaria estado anômico e mórbido da sociedade.

No desenrolar do pensamento durkheimiano, nesta obra, há a tese do desenvolvimento histórico, de sociedades sem estado e sem autoridade para sociedades em que autoridade e, posteriormente, estado, vistos como um dos critérios de evolução das sociedades. E não só, existe uma tese ainda, na esteira da precedente, mais duvidosa e com elementos fascistóides:

Se, como se supões, os direitos do indivíduo são dados com o indivíduo, o Estado não tem de intervir para constituí-los; eles não dependem do Estado. Mas, então, se não dependem dele, se estão fora de sua competência, como os limites dessa competência podem se ampliar constantemente, ao passo que, por outro lado, eles devem conter cada vez menos coisas estranhas ao indivíduo?

O único meio de eliminar dificuldade é negar o postulado segundo o qual o direito são dados com o indivíduo, é admitir que a instituição desses direitos é obra do próprio Estado. Então, com efeito, tudo se explica. Compreende-se que as funções do Estado se ampliam sem que por isso resulte uma diminuição do indivíduo, ou que o indivíduo seria, em certos aspectos, o próprio

produto do Estado, pois a atividade do Estado seria essencialmente libertadora do indivíduo⁷⁴. Ora, o que se depreende dos fatos é que a história autoriza efetivamente a admitir essa relação de causa e efeito entre o avanço do individualismo moral e o avanço do Estado. Salvo casos anormais de que teremos oportunidade de falar, **quanto mais forte é o Estado, mais o indivíduo é respeitado**. (DURKHEIM, 2002, p. 80, negrito meu).

Como seria um estado forte? Uma ditadura como Comte imaginava? Ou as ditaduras explícitas⁷⁵, o “não” peremptório, a que assistimos por todo século 20 e esse início do 21, de direita e de esquerda. Os estados oscilam entre nenhuma sofisticação, amparados quase exclusivamente na força bruta, ou mais sofisticados nos controles, se deixam aparentemente pressionar, deixam-se parecer mais flexíveis porque ganham adesão social. Na maquinaria classista que é o estado, ceder é artifício de ganho de legitimidade e atrofia das dissidências e... mais controle.

Na verdade, o pensamento de Durkheim sobre o estado como criador de direitos, libertador do indivíduo, me parece ter similaridade

⁷⁴ Tese bem parecida com a de Michel Foucault: “A ação sobre o corpo, o adestramento, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualiza – homem – como produção do poder.” (FOUCAULT, 1985, p. 20). Se ‘poder’ foucaultiano, essa coisa onipresente, substituímos por estado... O poder é o dispositivo criador, não a resistência ao mesmo? É o estado que cria o amplo espaço para a existência do indivíduo, não é a resistência constante que força o estado a dar mais e mais espaço ao indivíduo para não perder sua legitimidade, de época a época? Como Colombo (2001) bem diz: o estado é o paradigma das relações de poder, incluindo aí as relações entre indivíduos. Nesses termos estado e indivíduo se mimetizam, se assemelham. Roberto Freire (2006) diz que a antipsiquiatria descreveu um mecanismo presente nas relações neurotizantes – isto é, relações produzidas por sociedades estatizadas – chamado duplo vínculo que seria um sim e um não concomitantes, uma dupla informação contraditória. Um exemplo banal: uma moça adulta chega para mãe e diz que vai se mudar, vai morar sozinha, a mãe, então, assinala que fica feliz pela filha, e inclui um ‘mas’, “não sei como seu pai vai reagir, ele é tão apegado a você”. O amor, no lugar de libertador, é usado como instrumento de chantagem, paralisia de ação, controle. E as pessoas educadas assim hão de reproduzir o mesmo em suas outras relações, num ciclo vicioso. Os direitos individuais parecem uma concessão amorosa do estado e é, ao mesmo tempo, uma obstrução à ação individual e coletiva, uma paralisia, o controle eficaz contra a autogestão e resistência.

⁷⁵ O estado de direito democrático não passa de uma ditadura, implícita, que se explicita a menor dissidência, porém, que tem mecanismo de controle e sedução muito mais eficazes, incluindo a questão dos direitos individuais aqui.

com aquele de Comte em que o mesmo dizia que a instituição da escravidão, foi criada para garantir os mais fracos, caso contrário, a única opção seria morrer na guerra.

A atividade do estado como libertadora? Stirner vai dizer:

Se, no entanto, vos concedem liberdade, então são apenas patifes que dão mais do que têm. E não vos darão nada do que têm de seu, mas mercadoria roubada, dão-vos a vossa própria liberdade, uma liberdade que deveríeis ter sido vós a conquistar; só vo-la *dão* para que vós a não tomeis e chameis à responsabilidade os ladrões e os falsários. Na sua esperteza, eles sabem bem que a liberdade dada (imposta) não é liberdade, uma vez que só a liberdade que se *conquista*, isto é, a liberdade do egoísta, navega a todo pano. A liberdade dada arreia logo as velas assim que vem tempestade ou... calmaria: precisa sempre de uma brisa que a empurre de mansinho, ou moderadamente.

É essa a diferença entre autolibertação e emancipação (absolvição, libertação).

[...] Aquele que é libertado é apenas um escravo liberto, um *libertinus*, um cão que arrasta consigo um pedaço da corrente: é um escravo disfarçado de homem livre, como o burro na pele de leão. (STINER, 2004, p. 216).

Que o digam os pedintes de direitos... são apenas tutelados.

Durkheim vai além: o aparecimento do estado como criador e garantidor de direitos, o direito contratual e sua suposta moralidade de equidade, a herança em vias de desaparecimento são marcos na civilização, seriam indícios do respeito à vida humana. Ao longo de nossa história, estaríamos nos encaminhando para uma condição em que vida humana ganha um caráter sagrado, segundo o rabino. Essa equidade nascente – justa – que estaria prevista na moral contratual apenas seria desequilibrada pelas questões de mérito. Mas não deveríamos nos preocupar:

Será mais justo que um homem seja mais bem tratado socialmente por ter nascido de um pai mais inteligente, em melhores condições morais? É aqui que começa o domínio da caridade. A caridade é o sentimento de simpatia humana que consegue se libertar até mesmo destas últimas considerações desigualitárias, que consegue apagar, negar como mérito particular esta última forma de transmissão mental. Portanto, não é outra coisa senão o apogeu da justiça. É a sociedade que consegue dominar completamente a natureza, fazer sua lei, colocar essa igualdade moral em lugar da desigualdade física que é dada como fato nas coisas. (DURKHEIM, 2002, p. 303).

Nada em sua época, nem na nossa, permitia ver a humanidade se encaminhando para o reinado da justiça e esse valor cristão, a caridade, sendo o motor das ações. Assim, como Comte, Durkheim assistiu a eventos muito dolorosos, por exemplo, o massacre dos rebeldes da comuna de Paris com suas práticas autogestionárias, liderado pelo assassino Thiers e seus soldados, a guerra franco-prussiana, a primeira guerra mundial (tempo em que morre), além da morte de seu próprio filho – sem contarmos o que veio depois de sua morte, o século 20 e esse agora tem sido o espetáculo da carnificina. É difícil saber se é estupidez, delírio, ou cinismo. Apostaria no último, com toda sua engenhosidade. Esse trecho destacado é da última lição do livro, o último ano em que Durkheim lecionou essas lições foi 1912, a sombra da guerra estava próxima e nos livros outros pelos quais repassamos, ele continua resoluto no seu estúpido nacionalismo. E como todo nacionalismo é um endosso à guerra, o massacre, o assassinio, uma carta branca ao estado.

Essa meritocracia classista suplantada pela caridade é a evitação das questões políticas e espinhosas de seu tempo. E Durkheim fez e faz escola na sociologia, até hoje...

3.1 A DIVISÃO DO TRABALHO SOCIAL

Tenho, em minhas mãos, uma versão argentina, portanto, em espanhol, da segunda edição da tese de Durkheim, *La división del trabajo social*. Essa edição argentina possui um bom estudo preliminar de Ernesto Funes. Como segunda edição, a obra contém dois prefácios escritos por Durkheim, um da segunda edição e outro da primeira. Começo minha análise pelo prefácio da primeira edição e, só ao fim da análise da obra toda, recorrei, ao outro.

3.1.1 Prefacio a la primera edición

Durkheim (2008a, p. 117) inicia este prefácio anunciando ao que veio a obra: “*considerar los hechos de la vida moral según el método de las ciencias positivas*”.

Posteriormente, discorre sobre a moral e fala de sua evolução. Coisa a observar é que Durkheim, diferente do seu estudo sobre religião, a palavra evolução não tem um sentido de progresso do menos desenvolvido para o mais. Seriam as condições históricas de um dado grupo que determinariam uma dada moral(idade), com a mudança dessas condições, essa moralidade também se transformaria. “*La moral, entonces, se forma, se transforma y se mantiene por razones de orden empírico, y esas razones son las únicas que la ciencia de la moral pretende determinar.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 118).

Há, ao menos em gérmen, já anunciada uma pretensão, bem comteana, de intervenção: “*Si nos empeñamos en separar los problemas teóricos de los problemas prácticos no es para despreciar estos últimos, sino, al contrario, para ponernos en condiciones de resolverlos mejor.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 118).

O papel da ciência, como vimos também em Comte, seria a predição. Mudadas certas condições sociais, através da ciência moral, seria possível prever qual a moral correspondente. Eis a aposta do autor.

E uma observação importante:

Pero – se dice – la ciencia prevé, pero no manda. Es cierto: ella sólo nos dice lo que es necesario para la vida. Sin embargo, ¿cómo no ver que, suponiendo que el hombre quiera vivir, una

operación muy simple transforma inmediatamente las leyes que ella establece en reglas imperativas de conducta? Sin duda, la ciencia se convierte entonces en arte; pero esa transformación se produce sin solución de continuidad. Queda por saber si debemos querer vivir; incluso para esta cuestión última, la ciencia, no está muda [nota 2: Tratamos esto un poco más adelante, L. II, Cap. I.J]. (DURKHEIM, 2008a, p. 119).

Aqui está posta a ciência instituição como a única fonte de saber, ou única autorizada, inclusive para decisão de “*si debemos querer vivir*”. A defesa de uma potência infinita para a ciência. A ciência convertida em arte, uma ortopedia da vida. Tratar da ciência nesses termos esconde um comportamento autoritário, instituinte da heterogestão como condição de vida, e o fato da ciência não ser nem neutra política ou socialmente, nem desinteressada, nem altruísta.

A desautorização vem, claramente, aos outros saberes, principalmente, os subversivos:

Pero si la ciencia de la moral no hace de nosotros espectadores indiferentes o resignados de la realidad, al mismo tiempo nos enseña a tratarla con la mayor prudencia, nos comunica un espíritu conservador. Se ha podido, y con justicia, reprochar a ciertas teorías que se dicen científicas ser subversivas o revolucionarias; es porque no son científicas más que de nombre. (DURKHEIM, 2008a, p. 120).

Certamente, esse é um aviso aos socialistas, de todas as matizes, desde os libertários – alguns deles com laivos de cientificidade e que acabavam por reforçar, ingenuamente, a autoridade científica – aos autoritários, como os marxistas, que insistiram em ver a si mesmos como científicos.

A esses anticonformistas, o autor, de espírito conservador diante da moral – e de todo o mais –, diz que faltaria a observação metódica da ciência que carregaria, em si, o paradoxo de supor uma inteira liberdade de espírito para o pesquisador e, ao mesmo tempo, a necessidade de

submeter-se rigorosamente a disciplina da dúvida metódica – quanto a explicações frutos de uma reflexão incompetente. Se é difícil enxergar onde incidiria a liberdade no fazer científico, a não ser perifericamente, com esse acréscimo fica ainda mais difícil:

[...] hemos descartado todo lo que se presta demasiado a los juicios personales y las apreciaciones subjetivas. A fin de alcanzar ciertos hechos de estructura social lo suficientemente profundos como para poder ser objetos de entendimiento, y, por consiguiente, de ciencia. (DURKHEIM, 2008a, p. 121).

Eis, novamente, a subjetividade com empecilho à ciência. Eis o cardápio que se anuncia...

3.1.2 Introducción

O rabino laico inicia sua introdução de modo ameno, dizendo, genericamente, da divisão do trabalho. Discorre afirmando que a divisão do trabalho está além do mundo econômico, tendo se instalado nas regiões mais diferentes da sociedade. E gasta uma página, para falar da divisão do trabalho na ciência. E dá o passo seguinte, típico dos positivistas, naturalizar/biologizar a divisão do trabalho:

Se sabe, en efecto, a partir de los trabajos de Wolf, de von Baer, de Milne-Edwards, que a ley de la división del trabajo se aplica tanto a los organismos como a las sociedades; incluso se ha podido decir que un organismo ocupa un lugar tanto más elevado en la escala animal cuanto más especializadas son sus funciones. Este descubrimiento ha tenido por efecto, a la vez, extender desmesuradamente el campo de acción de la división del trabajo y hacer remontar sus orígenes a un pasado infinitamente lejano, puesto que se vuelve casi contemporánea del

advenimiento de la vida en el mundo. No es sólo una institución social que tiene su fuente en la inteligencia y en la voluntad de los hombres, sino un fenómeno de biología general cuyas condiciones parece necesario ir a buscar en la propiedades esenciales de la materia organizada. La división del trabajo social no se presenta más que como una forma particular de este processus general, y las sociedades, conformándose a esta ley, parecen ceder a una corriente que ha nacido mucho antes y que arrasta en el mismo sentido el mundo viviente. (DURKHEIM, 2008a, p. 125).

Assim, a coisa está posta ao modo de uma lei. Não uma lei de um soberano, sempre revogável pela revolta, mas da natureza. A partir daí se inicia um simulacro de discussão, ainda superficial, na relação entre moralidade e divisão do trabalho:

Evidentemente, un hecho semejante no puede producirse sin afectar de manera profunda nuestra constitución moral; pues el desarrollo del hombre se realizará en dos sentidos completamente diferentes según nos abandonemos a este movimiento o le oponamos resistencia. (DURKHEIM, 2008a, p. 125).

Haverá oposição efetiva contra uma lei da natureza? A própria questão já contém sua resposta... e Durkheim aumenta o peso das coisas, da lei, se perguntando, outro simulacro, pois já tem sua resposta, na mesma página, se a divisão do trabalho não seria uma regra moral de conduta. Portanto, lei e mais lei. E diz que é importante responder a isso por que a divisão do trabalho estaria, a cada dia, se tornando, cada vez mais, uma das bases fundamentais da ordem social.

Nas palavras dele, essa regra imperativa de conduta, a divisão do trabalho, que se impõe como um dever, é necessária para lutar eficientemente contra a natureza. Continuando, assim, a tradição especista do pensamento europeu. “*Queremos que la actividad, en lugar de dispersarse sobre una superficie, se concentre y gane en intensidad lo que pierde en extensión.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 126).

E, assim, é preciso atacar os modelos de conduta contrários, é preciso atacar o diletantismo e o diletante, a partir de agora, imoral, um indivíduo, portanto, subversivo, antissocial:

Nos sentimos lejos de esos hombres cuya única preocupación es organizar y hacer más dúctiles todas sus facultades, pero sin hacer ningún uso definido de ellas y sin sacrificar ninguna, como si cada uno de ellos debiera bastarse a sí mismo y formar un mundo independiente. Nos parece que este estado de desapego y de indeterminación tiene algo de antisocial. El hombre de bien de otros tiempos no es ya para nosotros más que un diletante, y negamos al diletantismo todo valor moral; vemos más bien la perfección en el hombre competente, que no busca ser completo sino producir, que tiene una tarea delimitada y que se consagra a ella, que hace su servicio, que traza su camino. (DURKHEIM, 2008a, p. 126).

No diletante, no autossuficiente, no indivíduo está todo o risco de desfalecimento da moral(idade) positivista. É preciso ser subserviente, estar a serviço da produtividade, a autonomia é perigosa, reivindica coisa demais pra si. Na página seguinte, diz: “*Ponte en condiciones de cumplir útilmente una función determinada*”, eis o imperativo categórico da sociedade industrial.

Uma digressão: a divisão do trabalho na ciência – assim como nos outros campos sociais – tem dificultado a emergência de posições políticas claras, não subservientes. O operário da ciência, apesar de seu prestígio social, no mais das vezes, não enxerga um palmo além de seu brinquedinho científico. Na linguística, como apenas um exemplo, os operários trabalham sem dilema ético nenhum, nem enxergam sequer onde poderia haver um. Por exemplo, o grande projeto planetário da linguística chomskyana, apoiada, não por acaso, pelos militares estadunidenses e pelas grandes corporações, exigiu uma grande coleta de dados sobre as línguas no mundo, os linguistas, servilmente, assim o fizeram e ainda fazem, sem perceber, ou se interessar por, toda a articulação político-militar por trás disso tudo. A divisão do trabalho funciona como uma espécie de antolhos para questões ético-políticas.

Voltando. Mas Durkheim é inflexível, quer fazer valer sua posição já evidente. De passagem diz que a opinião pública vacila quanto ao tema da divisão do trabalho e cita alguns autores, aqui e acolá, para mostrar isso.

Nesse ponto de minha leitura, fiz uma parada. Mesmo sabendo da posição genérica dos anarquistas do século 19 quanto ao tema, quis voltar a Proudhon, contemporâneo dos positivistas de primeira lavra. Que ele tinha a dizer da divisão do trabalho social?

Proudhon, em seu *Filosofia da Miséria* (2007), obra considerada de economia política e a qual apenas suponho que Durkheim conhecia, assim como conhecia dos economistas liberais ingleses, vai mostrar que a divisão possui um contradição interna:

Aí está a fórmula dessa nova lei de antagonismo a qual devemos as duas doenças mais antigas da civilização, aristocracia e o proletariado: o trabalho, ao se dividir segundo a lei que lhe é própria e *que é a condição primeira de sua fecundidade*, termina na negação de seus fins e se destrói a si mesmo; em outros termos, a divisão, fora da qual não há progresso nem riqueza nem igualdade, subalterna o operário, torna a inteligência inútil, a riqueza nociva e a igualdade impossível. (PROUDHON, 2007, p. 118).

Ou ainda: “O primeiro efeito do trabalho parcelado, depois da depravação da alma, é o prolongamento das jornadas que crescem na razão inversa da soma de inteligência despendida.” (PROUDHON, 2007, p. 121).

Para Proudhon ainda a divisão do trabalho cria uma hierarquia: os que executam e sabem apenas a parcela de seu trabalho, o operário, e os que sabem e controlam o todo da produção⁷⁶. E parte de sua discussão sobre a questão é a evidência, para ele, da morte da literatura e da educação – que Durkheim chamaria diletantes.

Quando eu lia essas páginas de Proudhon acabei encontrando uma citação que coincidia com uma das citações de Durkheim em sua

⁷⁶ As várias pedagogias libertárias do século 19, a partir dos debates e formulações anarquistas, combateram essa divisão do trabalho e recusaram a divisão entre pensamento e ação, isto é, uns pensam e outros executam, essa hierarquia.

introdução. Ambos citavam Tocqueville com trecho de seu texto *A Democracia na América*. E qual não foi a minha surpresa ao comparar as duas citações?!!

Vejamos.

Durkheim (2008a, p. 127) apontando o vacilo da opinião pública sobre a questão da divisão do trabalho, diz: “*Tocqueville no es menos severo: “A medida”, dice, “que el principio de la división del trabajo recibe una aplicación más completa, el arte progresa y el artesano retrocede.”*”.

Já em Proudhon (2007, p. 122, negrito meu) encontrei: ““À medida que o princípio da divisão do trabalho recebe uma aplicação completa, **o operário se torna mais fraco, mais limitado e mais dependente!** A arte faz progressos, o artesão regride” (Tocqueville, *De la Démocratie em Amérique*)”.

Olhei e não acreditei. Por sorte, tinha o texto de Tocqueville (1973) à mão. E, na página 294, existia lá o trecho tal qual o citado por Proudhon.

Por que teria Durkheim escondido o trecho “o operário se torna mais fraco, mais limitado e mais dependente!”? Afinal, “a arte faz progressos, o artesão regride”, dar a entender o mesmo? Colocados os dois trechos lado a lado, podemos entender que um reforça o outro, porém, a parte transcrita por Durkheim não deixa a entender, necessariamente, a omitida, deixa? Teria sido um lapso? Duvido muitíssimo. Desde o começo de minha tese, temos percebido que os positivistas põem de lado a questão da luta de classes, abafam-na, mandam para debaixo do tapete.

Tanto Comte como Durkheim não projetam sociedades sem classes, projetam sim sociedades classistas e com o que chamariam de harmonização das duas classes e isso, obviamente, apesar de seus discursos, é em detrimento da classe trabalhadora. Estamos no século 19, e, certamente, essa, a luta de classes, é sua questão mais importante – se é que ela perdeu alguma importância ainda hoje, ou só acumulamos mais problemas. Esse trecho, para mim, vale toda minha tese. Até aqui, estranhava como esses autores podiam desviar tanto da questão das classes sociais, suas diferenças e hierarquia entre ambas. Ou sobre a questão do poder. Aqui vejo sim a desonestidade no trato da questão. A estratégia, omissa e desonesta humana e intelectualmente, é apenas uma propaganda sofisticada da mentalidade burguesa, de seu ardor pelo lucro a todo custo, pela dominação, tudo isso projetado pelo tom elegante e sussurrado da ciência... Esses autores, o clero positivista, só poderiam

estar contra os socialistas nas suas formulações, afinal, são os porta-vozes da sociedade forjada pela e para a burguesia.

Tanto é assim que vai dizer:

“Sus continuadores [de Adam Smith]”, dice Schmoller con una notable pobreza de ideas, “se han atado obstinadamente a sus ejemplos y a sus notas hasta el día en que los socialistas ampliaron el campo de sus observaciones y opusieron la división del trabajo en las fábricas actuales a la de los talleres del siglo XVIII. Tampoco ahí se ha desarrollado la teoría de una forma sistemática y profunda; las consideraciones tecnológicas o las observaciones de una verdad banal de algunos economistas tampoco pudieron favorecer particularmente el desarrollo de estas ideas” [nota 11: “La división du travail étudiée au point de vue historique”, en Revue d’ écon. pol., 1889, p. 567.]. (DURKHEIM, 2008a, p. 129, negritos meus).

Para o autor (2008a, p. 129), seria preciso, então, saber o que seria, *objetivamente*, a divisão do trabalho e para isso:

No basta con desarrollar el contenido de la idea que nos hacemos de ella, sino que es necesario tratarla como um hecho objetivo, observarla, compararla, y veremos que el resultado de esas observaciones a menudo difiere del que nos sugiere el íntimo.

No fato objetivo não cabe a ruína do trabalhador...

3.1.3 Libro I – La función de la división del trabajo – Capítulo I – Método para determinar esta función

Na introdução deste livro, Durkheim define o que entende por função, aponta duas acepções, mas elege uma que lhe servirá. Função seria aquilo que expressa o vínculo de correspondência que existiria entre os movimentos vitais e algumas necessidades do organismo. Assim, evoca a imagem biológica, não só pelas expressões ‘movimentos vitais’ e organismo’, mas também pelo motivo de exemplificar com a função da digestão e da respiração. Feito esse movimento, o autor diz: “*Preguntarse cuál es la función de la división del trabajo es entonces preguntarse a qué necesidad corresponde*” (DURKHEIM, 2008a, p. 131).

Continua, na contramão, do que foi omitido na citação de Tocqueville:

Nada parece más fácil, a primera vista, que determinar el rol de la división del trabajo. ¿No son sus esfuerzos conocidos por todo el mundo? Como hace crecer a la vez la fuerza productiva y la habilidad del trabajador, es la condición necesaria del desarrollo intelectual y material de las sociedades; es la fuente de la civilización. Y como de buena gana se concede a la civilización un valor absoluto, ni se sueña con buscar otra función para la división del trabajo. Es indudable que ella produce ese resultado. (DURKHEIM, 2008a, p. 132).

E à civilização, como em Comte, que será dada um valor absoluto, mesmo que isso signifique, e significará, a ruína das classes baixas.

Por todas as obras que li, desde Comte até Durkheim, quando os positivistas querem fazer valer seus argumentos como demonstração, lançam mão de expressões como ‘conhecidos por todo mundo’ ou ‘é indubitável’, para criar um falso consenso. Além disso, outra estratégia, que não se encontra nesse trecho, mas se encontram nos precedente e se encontrarão nos futuros, é usar a primeira pessoa do plural, o nós, para

criar uma aparente solidariedade com o ponto de vista do leitor. São estratégias de discurso para valer seu ponto de vista. Desde pelo menos o século 19, se vê que os frutos da divisão do trabalho não são nem generosos, nem doces, não significam mais habilidade ou crescimento intelectual, a não ser talvez para aqueles que vivem do trabalho dos outros.

Durkheim continua sua discussão procurando vínculos entre civilização e moralidade. Vai à cata de um algo que pudesse ser o índice disso, isto é, civilização significar moralidade. Procura um índice de medida. A medida como critério seguro da cientificidade do discurso. Diz de passagem que se carece de uma medida dessa moralidade, mas se fosse da imoralidade existiriam dois: o número médio de suicídios e de crimes de todos os tipos. Fenômenos mórbidos. E faz a observação de que esses parecem aumentar à medida que progridem as artes, as ciências e a indústria. Mas, avisa que seria concluir muito rapidamente que a civilização, por isso, seria imoral⁷⁷.

Depois disso, passa em revista pelas três atividades citadas: atividade econômica – leia-se indústria – artes e ciências.

A primeira não serviria para os progressos da moral, conclusão extraída do fato de que seria nos grandes centros industriais que ocorreriam o maior número de crimes e suicídios, ainda que tenha “signos exteriores” em que se reconhecem feitos morais. Repassa por alguns desses, que nada mais são que substituição tecnológica, vista do ponto de vista da utilidade e faz a seguinte observação:

El artesano y el pequeño industrial, que resisten a esa corriente general [substituição tecnológica] y perseveran obstinadamente en sus modestas empresas, cumplen tan bien con su deber como el gran industrial que cubre un país de fábricas y reúne bajo sus órdenes a todo un ejército de obreros. (DURKHEIM, 2008a, p. 133, colchetes meus).

Essa postura que neutraliza diferenças brutais aparece aqui também: sobreviver do próprio trabalho – o artesão – e o industrial que explora, impiedosamente, um exército de obreiros!

⁷⁷ Desse tipo de discussão que deve ter nascido sua ideia de estudar o suicídio (sua obra posterior).

Já a arte seria o “domínio da liberdade”. E supérflua. E o supérfluo não se impõe, avisa o autor. “*Por el contrario, la moral es el minimum indispensable, lo estrictamente necesario, el pan cotidiano sin el cual las sociedades no pueden vivir.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 133). No seu discurso, a arte estaria para o prazer, não implicaria numa obrigação – essa sim situação da moral. E se a arte, como vimos, é da liberdade, portanto, é perigosa, tem um potencial mórbido: “*Podría ser, incluso, que la observación estableciera que, en los individuos como en las sociedades, un desarrollo intemperante de las facultades estéticas es um grave sintoma desde el punto de vista de la moralidad.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 133).

E, finalmente, a ciência seria a única das três atividades que, sob certas condições, apresentaria um caráter moral. Diz o autor que seria um dever dos indivíduos, nas sociedades, desenvolver sua inteligência a partir da assimilação das verdades científicas estabelecidas, isto por que a ciência não seria outra coisa que “a consciência levada ao seu mais alto ponto de claridade”. E, em certo ponto, diz que não se trata de ciência propriamente dita, senão, de seu sumo, isto é, uma pequena quantidade de conhecimentos indispensáveis e que estariam à mão de todos. Afinal, ciência é coisa de uma elite, o autor chafurda na hierarquia: “*Por consiguiente, al no ser accesible más que para una élite, no es obligatoria; es una cosa útil y bella, pero no es necesaria al punto de que la sociedad la reclame imperativamente.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 134). Mas ainda sim, a ciência, em seu *zigue-zague* discursivo, estaria fora da moral. É novamente o esboço do pensamento Comteano, que re-funda outra elite governante...

Depois de explorar rapidamente esses três campos de atividades, conclui que a civilização não apresenta nenhum critério de moralidade, não tem, em si mesma, um valor intrínseco e absoluto, porém, “*lo que la hace estimable es que corresponde a ciertas necesidades. Ahora bien, como se demostrará más adelante, estas necesidades son consecuencias de la división del trabajo.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 135).

Terminado isso, Durkheim começa *uma história para boi dormir* sobre amizade. Citando os gregos, essas autoridades culturais, divide a amizade em dois tipos: as por semelhança e as por diferenças (complementares). E faz um salto comparativo incrível:

Nos vemos así conducidos a considerar la división del trabajo bajo un nuevo aspecto. En este caso, en efecto, los servicios económicos que ella puede ofrecer son poca cosa frente al efecto moral que produce, y su verdadera función es crear entre dos o varias personas un sentimiento de solidaridad. Como quiera que se obtenga este resultado, es ella la que suscita estas sociedades de amigos, y las marcas con su sello. (DURKHEIM, 2008a, p. 137).

Se não bastasse essa comparação *sem chão*, Durkheim vai além e compara a divisão do trabalho como a sociedade conjugal: “*En otros términos, es la división del trabajo sexual la que constituye la fuente de la solidaridad conyugal [...]*” (DURKHEIM, 2008a, p. 137). E tece, a partir dessa segunda comparação, toda uma teoria sexista ainda pior do que as que vimos, de passagem, nas outras obras. Sob seu ponto de vista, semelhanças anatômicas vem acompanhadas de semelhanças funcionais, isto é, em sociedades antigas, onde as funções femininas e masculinas diferiam nada ou quase nada, mulheres e homens teriam tido características muito semelhantes, inclusive, físicas, como força, e o casamento se encontraria num estado muito rudimentar e a solidariedade conjugal é débil. Mas, com a civilização, a divisão sexual do trabalho é cada vez maior – às mulheres, funções afetivas e aos homens, funções intelectuais –, e os contratos matrimoniais efetivos e, portanto, uma forte solidariedade conjugal. E como sintoma disso tudo essa pérola anátomo-sexista e etnocêntrica:

[...] Dr. Lebon ha demostrado, como hemos visto, que, con el progreso de la civilización, el cerebro de los dos sexos se diferencia cada vez más. Según este observador, esta diferencia progresiva se debería, a la vez, al desarrollo considerable de los cráneos masculinos y a un estacionamiento o incluso una regresión de los cráneos femeninos. “Mientras que, dice, la media de los cráneos parisinos masculinos los ubica entre los más grandes cráneos conocidos, la media de los cráneos parisinos femeninos los coloca entre los más pequeños cráneos observados, muy por

debajo del cráneo de las chinas⁷⁸ y apenas por encima del cráneo de las mujeres de Nueva Caledonia. (DURKHEIM, 2008a, p. 141).

Isso é uma piada ruim até para o século 19. Como essas pessoas puderam ser levadas a sério? Fazerem escola entre os cientistas? Uma caminhada pelas ruas de Paris demonstraria, pelos *feitos*, empiricamente, que não há diferenças entre as cabeças masculinas e femininas. Não dá para não criar uma imagem: mulheres com a cabeça do tamanho de uma azeitona e homens carregando bolas de basquete sobre os pescoços nas ruas parisienses? Os homens parisienses como os cabeções do mundo? Etnocentrismo puro. É engraçado... uma ridícula pesquisa como a citada não deveria ter achado corações imensos nas caixas torácicas das mulheres e corações do tamanho de ovos de codorna nos homens? É a mesmíssima lenga-lenga comteana, mas com laivos de ciência anatômica. Dr. Lebon, Dr. Lombroso & Cia. Quanto vale um doutor? Mas há mais contradição aqui: se o francês, ao menos o parisiense, é tão desenvolvido, por que a demofobia dos autores positivistas? Por que tanto controle, seja moral, seja a governança de dois poderes? Os bolas de basquete não saberiam se guiar sem necessidade de hierarquias e poderes espirituais e temporais?

Outra coisa curiosa, mais doméstica, sua mulher não servia a Durkheim como secretária e revisora de seus trabalhos? Como ela, com uma cabecinha tão pequena, menor que de uma chinesa, poderia executar bem esse trabalho? Ah, talvez, interiorana, tenha se salvado da atrofia intelectual existente nas moças da capital...

E terminada todas essas comparações ruins e com fundo moral(izante), diz:

En todos estos ejemplos más notable de la división del trabajo no es que ella aumente el rendimiento de las funciones divididas, sino que las vuelve solidarias. [...] es posible que la utilidad económica de la división del trabajo influya algo en este resultado, pero, en todo caso, este último supera infinitamente la esfera de los

⁷⁸ Como veremos, em Saussure, próximo capítulo, também há comparações etnocêntricas – nome bonito para racismo – em relação aos chineses.

intereses puramente económicos, pues consiste en el establecimiento de un orden social y moral sui generis. Se ligan entre sí individuos que, de otro modo, serían independientes; en lugar de desarrollarse separadamente, coordinan sus esfuerzos; son solidarios y con una solidaridad que no actúa sólo en los cortos instantes en los que se intercambian sus servicios, sino que se extiende mucho más allá. (DURKHEIM, 2008a, p. 141).

Vemos que Durkheim quer ignorar, propositadamente, a sociedade de classes e seu antagonismo inerente. Tanto a amizade como as relações conjugais são relações afetivas cujo conteúdo diverge em muito o das relações econômicas. Por exemplo, a relação entre o plantador de algodão e o dono de uma tecelagem é uma relação de solidariedade ou de dependência e subordinação do primeiro em relação ao segundo? E do tecelão e o burguês dono da tecelagem? O burguês e o comerciante atravessador? E o comerciante e o consumidor? Onde, no capitalismo e essas hierarquias econômicas há solidariedade no mesmo sentido das relações de amizade ou amorosa-sexuais? Isso é simulacro.

O que parece já tão posto no discurso do autor, que a divisão do trabalho é o mecanismo de solidariedade social, portanto, algo moral, é dito como hipótese (p. 143) e que seria preciso, então, verificar. Entramos numa questão de método. Durkheim diz que é preciso comparar este laço social, a solidariedade social com outros. Diz, então, que por ser inteiramente moral só podemos acessá-la para pesquisa sociológica por um índice externo e para ele, esse índice seria o direito:

La vida general de la sociedad no puede desarrollarse sobre un punto sin que la vida jurídica se desarrolle sobre él mismo tiempo y en la misma relación. Podemos, entonces, estar seguros de encontrar reflejadas en el derecho todas las variedades esenciales de la solidaridad social. (DURKHEIM, 2008a, p. 145).

Desse ponto, se antecipa sobre possíveis críticas sobre o direito como símbolo da solidariedade social. Uma das críticas antecipadas é a

que oporia direito e costume. E ele diz que, sem apontar qualquer base para sua posição, os costumes expressariam apenas relações secundárias de solidariedade social e que seria o direito que expressa as relações principais.

Há uma observação importante aqui: nas sociedades estatais, costumes e direito podem estar em oposição sim nas formas que expressa(ria)m as relações de solidariedade. O autor quer ignorar que, nas sociedades estatais, sociedade de classes, o direito expressa os interesses da classe dominante – o estado é estado de uma classe, tenha ela o nome que tenha – e não da sociedade como um todo; já os costumes podem refletir as relações sobreviventes de tempos não estatizados, ou as formas antes não interessantes ao estado, às vezes, com uma maior abrangência social. E haverá, então, um antagonismo entre costumes e direito, evidentemente. O último não é mera transcrição dos primeiros. O direito formalizado é o direito posto por uma classe numa dada sociedade, isso não pode ser esquecido, mas essa questão nem sequer é tocada pelo autor. Portanto, o direito sequer, no seu todo, reflete solidariedade e sim antagonismo.

Continuando com seu método, o autor diz que como o direito reproduz as relações de solidariedade social, *“no tenemos más que clasificar las diferentes especies del mismo para buscar inmediatamente cuáles son los distintos tipos de solidaridad social que les corresponden.”* (DURKHEIM, 2008a, p. 147).

Para ele, seria preciso dividir as regras jurídicas em duas classes apenas: sanções repressivas organizadas (direito penal) e sanções somente restitutivas (direito civil, comercial, processual, administrativo e constitucional). E cada uma dessas classes expressaria uma forma de solidariedade social.

3.1.4 Libro I – Capítulo II – Solidaridad mecánica o por semejanzas

Existiria um tipo de solidariedade correspondente ao direito repressivo e sua quebra constituiria um crime e determinaria uma reação contra o autor dessa ruptura, isto é, uma pena.

Ainda que os crimes sejam diferentes, para Durkheim (2008a, p. 149), têm em comum o fato de afetarem, em toda parte e da mesma maneira, a consciência moral de uma nação e produzirem uma mesma consequência.

Para saber em que consistiria o crime, segundo o autor, seria preciso ver os traços comuns de todas as variedades criminológicas presentes nos mais variados tipos sociais, incluindo as, por ele chamadas, sociedades inferiores.

O fato de o crime ser prejudicial à sociedade não bastaria para defini-lo, seria necessário ver se o grau de nocividade que apresenta está vinculado com a intensidade da repressão.

Durkheim insiste em tratar a sociedade como algo uniforme e mantida a custa de algum consenso, isto é, um conjunto de representações sociais comuns a todos os seus indivíduos: “*En efecto, la única característica común a todos los crímenes es que éstos consisten [...] en actos universalmente reprobados por los miembros de cada sociedad.*”(DURKHEIM, 2008a, p. 152). É a partir desse artifício, o simulacro do consenso, que o autor transforma a questão do crime numa questão geral e moral. E todo dissenso vai ser lido como perversão:

Por eso, las reglas que prohíben estos actos y que sanciona el derecho penal son las únicas a las cuales se aplica sin ficción el famoso axioma jurídico nadie puede alegar ignorancia da la ley. Esto es cierto al menos para el estado normal. Si se encuentran adultos que ignoran estas reglas fundamentales o que no reconocen su autoridad, tal ignorancia o tal indocilidad son síntomas irrecusables de perversión patológica. (DURKHEIM, 2008a, p. 153).

Assim, há a construção de outro bloqueio teórico ao dissenso. Anarquistas e quaisquer outros dissidentes podem ser transformados em algo patológico⁷⁹. “*Ahora bien, la realidad del hecho que acabamos de establecer es incontestable; es decir que el crimen hiere sentimientos que, para un mismo tipo social, se encuentran en todas las consciencias sanas*” (DURKHEIM, 2008a, p. 152). A dissidência como loucura ou insanidade...

⁷⁹ Essa perspectiva tem durado até hoje pela via médica. Por um lado, o estado chamará a alguns atos do dissenso de crime e a camarilha médico-psiquiátrica de patologia. Essa sociedade apresenta as três opções possíveis aos que destoam do rebanho: as gaiolas, os remédios tarja preta/manicômios ou a cova.

E o autor vai criando seu simulacro de consenso, dizendo também que no direito penal, se uma ação é castigada é porque é contrária a uma regra obrigatória e o fato de esta não estar expressamente formulada significaria que ela é “*conocida y es aceptada por todo el mundo.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 153).

Estabelecido o suposto fato do consenso social diante dos crimes, Durkheim começa a tratar do que seria o poder judicial e, cinicamente, iguala, sob esse nome, a assembleia do povo, nas ditas sociedades primitivas, à criação de colegiado especializado em Atenas e ao sistema judiciário estatal.

O tal poder de penalizar está ligado diretamente à questão da violência, a vingança. E aqui há toda uma diferenciação entre a autogestão da violência (assembleia dos povos, por exemplo), no primeiro caso, e, nos outros, na delegação – e, necessária impotência dos delegantes – nos outros casos. Durkheim não vê problemas com a delegação:

*Esta delegación puede deberse a la mayor **multiplicidad de los negocios**, que necesita la institución de funcionarios especiales, o la enorme importancia adquirida por ciertos personajes o ciertas clases, que hacen de intérpretes **autorizados** de los sentimientos colectivos.* (DURKHEIM, 2008a, p. 155, negritos meus).

Ele deixa escapar os detalhes... A “multiplicidade de negócios” poderíamos ler ‘divisão do trabalho social’, se essa leitura é possível, como acho que é, mais uma vez vemos que ela significa impotência, degradação, como dizia o trecho de Tocqueville escondido pela desonestidade intelectual de Durkheim. Se há um corpo especializado (juízes) para decidir as penas, tem de haver outros corpos especializados para fazer cumpri-las, ou seja, um corpo administrativo, um corpo militar (polícia) e um corpo de carceragem (carcereiros e carrascos). Obviamente, numa sociedade de classes, esses corpos especializados cumprem a regra da classe-patrão contra a outra. E isso Durkheim esconde pelo suposto consenso. Então, nossa delegação é dar *de bandeja* nossa liberdade e potência social.

Alguns, nos meios socialistas, veem como desejável o que chamam justiça popular. Num caso de algo reconhecido como crime seria o povo que tomaria as decisões do que fazer e a execução dessas. Um exemplo disso? Pela quase totalidade da década de 2000, vivi na Paraíba, e, numa ocasião, assistindo à TV, o jornal local, vi a seguinte narrativa, apenas cito de memória: numa cidadezinha – não lembro o nome – do interior um homem pediu emprestados 600 reais⁸⁰ a um agricultor, passou tempo e o devedor não pagava; o agricultor, de tempos em tempos, cobrava do devedor; um dia, este último perguntou se o agricultor aceitava como pagamento uma vaca que ele tinha, o agricultor aceitou e, então, o devedor disse para que o agricultor subisse em sua moto para ir buscar a vaca; o devedor assassinou o agricultor; não sei bem como os moradores da cidade souberam da história, mas, não só invadiram a delegacia onde estava o assassino como demoliram a mesma – os policiais tiveram de fugir – e espancaram até a morte o assassino. Vingaram o agricultor. Ao ouvir aquilo tudo, fiquei impressionado: nos tempos atuais, me parece uma cena rara ver as pessoas tão ativas, outra coisa, mostra a discordância entre seu senso de justiça e do estado, queriam mais que o engaiolamento, uma vingança maior. Houve um sentimento em mim que, apesar de toda a violência, aquilo era melhor que a violência delegada ao estado. É só quando somos executores de nossos desejos é que podemos avaliá-los e, talvez, alterá-los. As pessoas, quando delegam sua violência ao estado, sentem-se anjos de candura, pessoas não-violentas e não pensam mais a respeito disso. Os anarquistas não comunga(va)m com a *vendetta*. E os que projetaram a existência de uma sociedade sem classes viam a necessidade do fim da mesma. Mudar a sociedade, radicalmente, é renunciar à punição, é construir sociabilidades em que punir não faça sentido. Toda a tradição anarquista se posicionou e se posiciona contra as prisões, os manicômios, etc. Por que sabemos que esses são instrumentos de classe, instrumentos de controle e medo. Poderia citar infinitos textos de anarquistas que tratam do tema. É preciso lembrar que fomos e somos grandes frequentadores das prisões... muitos de nós morreram nas mesmas⁸¹.

⁸⁰ Nos interiores da Paraíba essa quantia é bastante significativa.

⁸¹ Dos citados aqui, por exemplo, Stirner, Bakunin e Kropotkin foram presos. A título de ilustração de uma infinidade de outros textos que poderiam ser referenciados, Kropotkin escreveu contra as prisões – *Las prisiones* (2006) –, Ema Goldman também em *Prisiones: el crimen social y seu fracasso*, parte de *La palabra como arma* (2010). O Núcleo de Sociabilidade Libertária existente, paradoxalmente, na Pontifícia Universidade Católica (PUC/SP) escreve pelo abolicionismo penal em sua revista VERVE.

Dando o salto de algumas páginas, Durkheim traça longas linhas sobre as penas. Nos poucos momentos em que deixa de lado sua hipocrisia pessoal e metodológica, afirma que as penas não têm um caráter educativo ou preventivo, elas continuam sendo o que sempre foram: vingança: “*Podemos, pues, contar con que los elementos esenciales de la pena son los mismos que antaño.*” (DRUKHEIM, 2008a, p. 163). Sua sinceridade vai só até aí, é meia sinceridade. Ao desconsiderar as diferenças entre as sociedades que existiram e que existem e entre as que existem, constrói uma universalidade politicamente neutra para a pena, não a vê como instrumento de dominação classista, mas como apenas uma grande reação passional de uma dada sociedade e com um elemento de união das consciências. Isto é, a pena teria um poder gregário entre os indivíduos são de uma sociedade contra os dissidentes. A sociedade castiga ou se vinga do crime porque ele feriria os sentimentos sociais e, se deixasse de lado a vingança, se enfraqueceria enquanto coesão. Seria até espantosa essa formulação nos escritos de quem dirá que a vida humana tem sido cada vez mais valorizada, ou que está se fundando nas representações sociais uma verdadeira religião da humanidade, um culto à vida humana ou que, na evolução, a caridade ultrapassará a justiça, se esquecêssemos, desde as formulações comteanas, quem merece figurar na humanidade ou não⁸². Então, descortinando o autoritarismo do pensamento positivista e, especificamente, durkheimiano, a pena teria o duplo papel benefício de unir os bons intensamente em sua vingança e higienizar a sociedade dos elementos insanos, nocivos, inúteis e parasitários. A desumanidade do humanismo positivista.

Regressemos de nosso salto. Antes de chegar a sua brilhante conclusão sobre as penas – isso é uma ironia –, Durkheim (2008a, p. 157) começa a esboçar o que ele chamará de consciência coletiva ou comum. Que nada mais seria que o conjunto de crenças e de sentimentos comuns ao termo médio dos membros de uma sociedade, isso “*forma un sistema determinado que tiene su vida propia*”. Isso seria completamente distinto das consciências individuais, seria o tipo psíquico da sociedade, “*tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones*

⁸² No capítulo anterior, que dediquei ao estudo do pensamento comteano, citei uma nota de Arthur Virmond de Lacerda que explicava a ideia de Comte – e dos positivistas – sobre a humanidade. Repito-a aqui: “A idéia de Humanidade não corresponde à totalidade dos vivos e dos mortos, e menos ainda a excede; ela corresponde ao conjunto dos indivíduos, do presente e do passado, úteis e benéficos ao próximo, o que exclui os nocivos, os inúteis e os parasitários”.

de existência y su modo de desarrollo, igual que los tipos individuales, aunque de otra manera”.

Essa formulação, para mim, é o solo intelectual de onde, como veremos, Saussure cria sua concepção de língua. Como veremos no próximo capítulo, os termos sociedade (durkheimiana) e língua (saussureana) são perfeitamente permutáveis.

E Durkheim diz que existiria uma diferença entre, nos termos etnocêntricos dele, as sociedades inferiores e superiores. Nessas últimas a consciência coletiva não seria toda a consciência social, isto é, as funções judiciais, governamentais, científicas, industriais, funções que chama de especiais, que consistiriam também em sistemas de representações e ações, estariam fora da consciência comum. Ou seja, o que ele aponta é, justamente, em sua dissimulada neutralidade, a questão do poder, poder enquanto externalidade. O que ele chama de sociedades inferiores eu chamo de sociedades sem estado, essas sociedades não teriam/têm delegado nenhuma função a nenhum grupo em especial, o poder seria/é socializado por todos. Já as sociedades superiores, eu chamaria sociedade (reféns do) com estado, nessas existem uma série de camarilhas ou quadrilhas que ganham externalidade em relação à sociedade, são ponto de grande condensação de poder: os juizes, os políticos, os militares, os cientistas, capitalistas, o clero, esqueci alguém? São usurpadores da liberdade dos demais.

Uma parte dessas camarilhas forma o estado e o restante delas está associado a este, necessariamente. Mas, Durkheim aponta para o estado que seria, neutramente, o cérebro social. E qual seria sua função?

[...] dondequiera que se establece un poder director, su primer función es hacer respetar las creencias, las tradiciones y las prácticas colectivas, es decir, defender la consciencia común contra todos los enemigos de adentro y de afuera. Se convierte así en su símbolo, en su expresión viviente a los ojos de todo. [...] es el tipo colectivo encarnado. (DURKHEIM, 2008a, p. 160).

Ainda assim, o autor aponta que esse cérebro ganha autonomia, ainda na questão dos crimes/penas, dirá:

Es cierto, en efecto, que una vez que un poder gubernamental está instituido, tiene por sí mismo fuerza suficiente como para asociar espontáneamente a ciertas reglas de conducta una sanción penal. Es capaz, por su propia acción, de crear ciertos delitos o de agravar el valor criminológico de otros. Por eso, todos los actos que acabamos de citar presentan la característica común de estar dirigidos contra alguno de los órganos directores de la vida social. ¿Hay que admitir entonces que existen dos géneros de crímenes, provenientes de dos causas diferentes? No podemos detenernos en semejante hipótesis. (DURKHEIM, 2008a, p. 160).

Por que não pode o autor se deter nessa hipótese? Simplesmente porque significaria encarar a questão do poder, decortiná-lo, sair das metáforas biológicas e naturalizantes. Dirá o autor para evitar o que seria uma encruzilhada para seu pensamento conservador (continuação do mesmo trecho citado da página 160):

Por muy numerosas que sean sus variedades, el crimen es en todas partes esencialmente el mismo, puesto que en todas partes determina el mismo efecto, la pena, que, si bien puede ser más o menos intensa, no cambia por eso de naturaleza. Y un mismo hecho no puede tener dos causas, a menos que esta dualidad sólo sea aparente y que, en el fondo, esas dos causas no constituyan más que una. El poder de reacción propio del Estado debe ser, pues, de la misma naturaleza que el que se encuentra difuso en la sociedad.

Durkheim pensa evitar a discussão do poder lançando mão de um axioma insustentável: um mesmo fato não pode ter duas causas? O esforço dessa evitação é tão grande na maquinaria teórica positivista... Esse axioma certamente vem das ciências duras de sua época e é transposto, sem mais e estrategicamente, aqui pelo autor.

Continuemos. Prosseguindo sua discussão, Durkheim aponta que o direito penal tem sua origem essencialmente religiosa. E antecipa sua discussão em *Formas Elementares*, dizendo que a religião é algo fundamentalmente social, que exerce coerção sobre os indivíduos, exigindo dessas práticas molestadoras e sacrifícios.

La vida religiosa está enteramente hecha de abnegación y desinterés. Así pues, si el derecho criminal es primitivamente un derecho religioso, podemos estar seguros de que los intereses a los que sirve son sociales. Son sus propias ofensas las que los dioses vengan por medio de la pena, y no las de los particulares. Y las ofensas contra los dioses son ofensas contra la sociedad. (DURKHEIM, 2008a, p. 167).

E é dessa raiz religiosa que Durkheim novamente enfatiza a transcendência da sociedade em relação ao indivíduo:

He ahí por qué el derecho penal no sólo es esencialmente religioso en su origen, sino que guarda siempre una cierta marca de religiosidad: es que los actos que castiga parecen atentados contra alguna cosa, ser o concepto transcendente. Por esta misma razón nos explicamos a nosotros mismos cómo parecen reclamarnos una sanción superior a la simple reparación con la que nos contentamos en el orden de los intereses puramente humanos. (DURKHEIM, 2008a, p. 174).

Portanto, para ele, a sociedade e, poderia dizer também, o estado, são transcendência e estão além do humano, como deus.

Emma Goldman (2010, p. 46), em franca oposição a esse tipo de teoria:

De todas las teorías sociales, el anarquismo es la única que proclama firmemente que la sociedad existe para el hombre, y no el hombre para sociedad. El único legítimo propósito de la

sociedad es servir a las necesidades e incrementar las aspiraciones del individuo.

E o anárquico Krishnamurti, falando sobre educação, nos mostra duas alternativas possíveis de conceber a sociedade e suas consequências:

Se não for o “objetivo” da educação, então, devemos ter clareza se o indivíduo existe para a sociedade ou se a sociedade existe para o indivíduo. Se a sociedade precisa do indivíduo e o usa para seus próprios objetivos, então não está preocupada com o refinamento de um ser humano integrado; o que ela quer é uma máquina eficiente, um cidadão adaptado e respeitável, e isso requer integração muito superficial. Desde que o indivíduo obedeça e esteja disposto a ser completamente condicionado, a sociedade o considerará útil e gastará tempo e dinheiro com ele. Mas, se a sociedade existe para o indivíduo, então ela precisa ajudar a libertá-lo de sua própria influência condicionadora. Ela deve educá-lo para se formar como um ser humano integrado. (KRISHNAMURTI, 2009, p. 72).

Para o pensamento de Durkheim, a sociedade sobre-humana, pura transcendência, é condição desejável e insuperável. Uma sociedade que, por julgar as palavras dele, faria de nos uns possessos, já que as representações sociais:

No dominan, tienen, por así decir, algo sobrehumano, y al mismo tiempo nos ligan a objetos que están fuera de nuestra vida temporal. Se nos aparecen pues como el eco en nosotros de una fuerza que nos es extraña y, además superior. (DURKHEIM, 2008a, p. 174).

Essa junção por semelhanças, isto é, a consciência comum – esse agrupamento de possessos –, que, segundo o método durkheimiano, se expressaria no direito penal com suas regras e sanções, ele chamará de solidariedade mecânica.

Isso seria possível porque:

Hay en nosotros dos conciencias: una no contiene más que estados que son personales a cada uno de nosotros y que nos caracterizan, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a toda la sociedad. La primera no representa más que nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y por consiguiente, la sociedad sin la cual el mismo no existiría. (DURKHEIM, 2008a, p. 178).

Durkheim ainda diz que essas duas consciências no indivíduo estariam ligadas, não conformariam senão uma e teriam o mesmo substrato orgânico:

De ahí resulta una solidaridad sui generis que, nacida de las semejanzas, liga directamente al individuo a la sociedad, en el capítulo próximo podremos mostrar mejor por qué proponemos llamarla mecánica. Esta solidaridad no consiste sólo en una unión general e indeterminada del individuo al grupo, sino que también vuelve armónicos los menores movimientos. (DURKHEIM, 2008a, p 178).

É a solidariedade mecânica, como vimos, que o direito penal expressaria e a pena reforçaria.

E quase finalizando o capítulo diz que, salvaguardando-se de teorias sociais libertárias, que desejam o fim das penas:

He ahí por qué se tiene razón al decir que el criminal debe sufrir en proporción a su crimen, por qué las teorías que niegan a la pena todo

*carácter expiatorio parecen a tantos espíritus subversivos del orden social. Es que, en efecto, estas doctrinas sólo podrían practicarse en una sociedad donde toda conciencia común estuviera prácticamente abolida. Sin esta satisfacción necesaria, lo que se llama la conciencia moral no podría conservarse. Se puede pues decir sin paradoja que el castigo está destinado, sobretudo, a actuar sobre las personas **honradas**; pues, puesto que sirve para curar las heridas ocasionadas a los sentimientos colectivos, no puede cumplir ese rol sino allí donde estos sentimientos existen y en la medida en que están vivos.* (DURKHEIM, 2008a, p. 180, negrito meu).

Apesar de não ser cristão, lembrei de Jesus, tenha existido ou seja fruto de imaginação cultural-literária judia, dentro da teoria de Durkheim, seria um antissocial: quando a prostituta ia ser apedrejada, isto é, a pena revitalizaria a sociedade, nas concepções do sociólogo, Jesus teria dito “atire a primeira pedra quem estiver sem pecados”, eis que, na narrativa, não sobrou uma só pessoa *honrada* para apedrejar a prostituta. Certamente, o cristianismo respeitado por Durkheim não é esse, o de Tolstói, e sim o cristianismo das fogueiras, justificador de guerras, assassinatos, das hierarquias do mundo...

3.1.5 Libro I – Capítulo III – La solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica

Durkheim, diferenciando as situações, começa esse capítulo dizendo que a sanção restitutiva não é expiatória, apenas levaria a uma simples revisão e uma recomposição das coisas. Uma espécie de volta ao passado.

E contradiz Gabriel de Tarde⁸³, afirmando que este via na paga dos custos a cargo da parte que perde, numa disputa judiciária, uma

⁸³ É interessante notar de que de todos os autores que Durkheim cita, Tarde está entre os mais frequentes e nunca é com concordância e sim como contradição. Isso me parece fruto de disputa de escolas sociológicas, o resultado disso é que quando na França, Durkheim faz sua igreja acadêmica, Tarde passa por um severo esquecimento.

espécie de pena, mas, isso não seria verdade, posto que não seria estabelecida proporção entre castigo e falta e faltaria a esta última gravidade seriamente estabelecida.

Ainda sobre a questão do direito restitutivo, Durkheim (2008a, p. 184) vai dizer que este não faz parte da consciência coletiva, “*nace en regiones muy excéntricas de la conciencia común, y se extiende todavía más allá de ella. Cuanto más se vuelve verdaderamente el mismo, más se aleja*”.

Ou seja, estaríamos num terreno distante da maior parte da sociedade. Um corpo estranho, individualizado, em relação ao restante da sociedade. Mas, o autor nega isso e vai dizer que o direito é social no mais alto grau e que tem objeto completamente distinto dos litigantes. Obviamente, ao insistir no direito como desejo da sociedade, em detrimento do fato de seu corpo especializado, Durkheim, conservadoramente, erige o direito em autoridade social. Afirmando sobre isso, por exemplo, que as obrigações contratuais podem se fazer e se desfazer segundo as vontades, “*Pero no hay que olvidar que, si el contrato tiene el poder de ligar, es la sociedad la que se lo comunica.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 186). Essa fórmula sacraliza o direito como num casamento católico, quando um padre sela o contrato matrimonial não é a vontade dele, padre, que está presente, mas a de deus, o todo-poderoso.

As regras de sanção restitutiva, diferentemente da penal, não determinam vínculos entre indivíduo e sociedade, porém, entre partes restringidas e especiais da sociedade. O autor diz que esse vínculo pode ser de duas formas distintas: negativo, quando se reduziria a uma pura abstenção, ou positivo ou de cooperação. Essas duas formas corresponderiam a dois tipos de solidariedade social.

A relação negativa seria a que une a coisa e pessoa, por exemplo, o direito de propriedade, a essa forma dariam o nome de direitos reais. Já a relação positiva seria entre as pessoas, por exemplo, o direito de crédito, é uma forma de direito pessoal.

Os direitos reais não seriam cooperativos, não uniriam as pessoas, simplesmente manteriam ou restaurariam certas circunstâncias, longe de unir, esse conjunto de direitos, em vez de unir, separaria. Não se trataria de uma verdadeira solidariedade, senão o lado negativo de todo tipo de solidariedade. Esses direitos reais seriam variações do direito de propriedade, avisa o autor. É óbvio que a questão proprietária cria cisma, separação e sequer é possível chamar a isso de solidariedade. Quando a propriedade deixa de ser coletiva ela será motor da maior parte da guerra social em que existimos, e Durkheim sequer aponta para

isso, sua concepção de mundo é burguesa demais para lançar a mínima ressalva à questão da propriedade.

Para Durkheim, se esse direito negativo não cria coesão a suporia, isto é, só é possível ali onde existiria uma solidariedade positiva:

De hecho para que el hombre reconociera derechos a otro, no sólo en la lógica, sino también en la práctica de la vida, fue necesario que consintiera en limitar los suyos. Por lo tanto, esta limitación mutua sólo ha podido realizarse dentro de un espíritu de armonía de concordia. Ahora bien, si se supone una multitud de individuos sin lazos previos entre sí, ¿qué razón habría podido empujarlos a estos sacrificios recíprocos? ¿La necesidad de vivir en paz? Pero la paz no es por sí misma una cosa más deseable que la guerra. Ésta tiene sus cargas y sus ventajas. ¿Acaso no ha habido pueblos, acaso no hay en todos los tiempos individuos, para los que ella es una pasión? Los instintos a los que responde la guerra no son menos fuertes que los que satisface la paz. (DURKHEIM, 2008a, p. 191).

Nessa passagem, me parece óbvio que Durkheim contradiz as teses que especulam numa origem humana em que haveria a guerra de todos contra todos. Vislumbra-se aqui o desenho de uma origem harmônica. Porém, se o autor nega a guerra entre os indivíduos, isto é, uma sociedade para existir necessitaria de uma certa paz entre os indivíduos, o autor não nega a guerra. Inclusive a justifica como um cálculo (“Ésta tiene sus cargas y sus ventajas”), como fruto da paixão de povos e indivíduos e como resposta a certos instintos. Para além da questão da guerra, ele torna a harmonia social algo trans-histórico, não só no início mas ela existiria sempre, para que exista uma sociedade. Novamente, ele ignora a questão de classes sociais e a verdadeira, mas camuflada, guerra civil que todas as sociedades classistas vivem, como a de sua época e a nossa.

Mais uma vez um simulacro de palavras luminosas como néon:

En realidad, para que los hombres se reconozcan y se garanticen mutuamente derechos, es necesario primero que se amen, que, por alguna razón, se estimen los unos a los otros y a la sociedad de la que forman parte. La justicia está llena de caridad, o, para retomar nuestras expresiones, la solidaridad negativa no es más que una emanación de otra solidaridad de la naturaleza positiva: es la repercusión, en la esfera de los derechos reales, de sentimientos sociales que provienen de otra fuente. (DURKHEIM, 2008a, p. 192).

Ao ignorar a sociedade classista, faz do direito um garantidor da harmonia social, (s)eivado de justiça. E retoma o tema que vimos em *Lições de Sociologia*, sobre a caridade. E ao ver a caridade como corolário da justiça (“*En esas dos clases de prácticas se ven como dos capas independientes de la moral: la justicia, por si misma, formaria sus cimientos fundamentales; la caridad sería su coronación.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 191)), mas toda a hipocrisia de sua posição e do que chama de justiça, já que a caridade é uma relação voluntária entre desiguais.

Continuemos. Se as regras negativas derivariam todas do direito de propriedade, aquele que liga pessoas e coisas, outras partes do direito restitutivo expressariam ligações entre as pessoas, solidariedade: direito de família, direito contratual, direito comercial, direito de procedimentos e direito administrativo e constitucional. E o autor vai repassar em revista cada desses direitos. E constatará em cada um desses a expressão da divisão do trabalho.

No familiar, expressaria as divisões do trabalho doméstico fruto da evolução da instituição familiar. Já o contrato seria por excelência a expressão jurídica da cooperação; o contrato implicaria reciprocidade e essa existiria apenas onde há cooperação. Novamente, ignora que as relações contratuais nas sociedades classistas são autoritários, unilaterais e expressam relações desiguais de poder, portanto, não expressam qualquer tipo de solidariedade. São uma armadilha para os mais fracos. O rabino diz de alguns desses contratos que expressariam solidariedade, ou que teriam por objeto

[...]coordinar funciones especiales y diferentes: contratos entre el comprador y el vendedor, contratos de permuta, contratos entre empresarios y obreros, entre locatario y locador, entre prestamista y prestatario, entre depositario y depositante, entre hotelero y viajero, entre mandatário y mandante, entre acreedor y fiador, etc (DURKHEIM, 2008a, p. 194).

Em todos eles estão expressas hierarquias, desigualdades, dominação, opressão.

Durkheim (2008a, p. 194) dizendo que o contrato é o símbolo do intercâmbio, cita Spencer que teria podido “*no sin justicia, llamar contrato fisiológico al intercambio de materiales que se produce a cada instante entre los diferentes órganos del cuerpo vivo*”. Isso é novamente uma tentativa de jogar o jogo da naturalização das coisas, sua obrigatoriedade. O desenvolvimento do intercambio sempre suporia uma divisão do trabalho mais ou menos desenvolvida.

O direito comercial expressaria a especialização de funções de modo imediato – e novas hierarquias. O direito processual precisaria de muitas funções especializadas e as determinaria, assim, como o direito constitucional faria isso com as funções governamentais.

Ou seja, segundo o autor, o direito cooperativo expressaria a solidariedade resultante da divisão do trabalho social. E novamente afirma que as regras desse direito não fazem parte da consciência comum, se localizariam em regiões restringidas da sociedade. Na verdade, elas não expressam nenhuma solidariedade, são o contrário disso, sua existência depende de grande condensações de poder que ganham exterioridade em relação à sociedade no geral, ou aos vários grupos que a compõem, com exceção do dominante pois são sua expressão. Colocá-las como solidariedade é forja um simulacro de harmonia.

E para que não haja dúvidas sobre isso, o autor constrói ainda outra nova imagem biologizante:

En definitiva, este derecho juega en la sociedad un rol análogo al del sistema nervioso en el organismo. Éste, en efecto, tiene por tarea regular las diferentes funciones del cuerpo, de modo de

hacerlas operar armónicamente: expresa así, naturalmente, el estado de concentración al que ha llegado el organismo como consecuencia de la división del trabajo fisiológico. Por eso, en diferentes escalones de la escala animal puede medirse el grado de esta concentración según el desarrollo del sistema nervioso. Es decir que se puede, igualmente, medir el grado de concentración al que ha llegado una sociedad como consecuencia de la división del trabajo social según o desarrollo del derecho cooperativo con sanciones restitutivas. Imagínense todos los servicios que nos proporcionará este criterio. (DURKHEIM, 2008a, p. 197).

Um critério de classificação hierárquica? Certamente, esse critério de classificação das sociedades, essa régua europeia, já vinha funcionando desde Comte, porém, aqui as coisas se explicitam nos detalhes.

Para Durkheim, então, existem duas solidariedades positivas: primeira ligaria o indivíduo à sociedade, na segunda, o indivíduo depende da sociedade, porque dependeria das partes que a compõem. A primeira seria o conjunto de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo social; a segunda é um sistema de funções diferentes e especializadas que unem relações definidas. Para ele, são dois aspectos de uma única e mesma realidade. Nos dois casos do desenho teórico durkheimiano, o indivíduo está subordinado à sociedade, de qualquer forma, na primeira, o indivíduo não se sentiria parte, seria a própria sociedade, já no segundo, seria a completa dependência, seria um refém. E a palavra sistema, tanto aqui como em Saussure, evidenciará que nenhuma volição política, nenhuma autonomia, é possível ou mesmo desejável.

Para a coerência do que defende, Durkheim diz que a primeira solidariedade só aumenta na medida inversa de personalidade. E volta a dizer dos seres humanos como possuidor de duas consciências, uma individual e outra social. No primeiro tipo de solidariedade a consciência social recobriria a totalidade de nossa consciência. Durkheim me parece, apesar de sua posição favorável à divisão social do trabalho, um nostálgico desse primeiro tipo, assim, como Comte. A esse tipo de solidariedade Durkheim chamará de mecânica, inspirado

nas moléculas dos corpos inorgânicas, que não teria movimentos próprios.

Mecânica, em oposição ao tipo de coesão que uniria os corpos vivos. A segunda solidariedade, então, será chamada pelo autor de orgânica.

Las cosas son muy distintas con la solidaridad que produce la división del trabajo. Mientras que la anterior implica que los individuos se asemejan, ésta supone que difieren unos de otros. La primera sólo es posible en la medida en que la personalidad individual es absorbida en la personalidad colectiva. La segunda sólo es posible si cada uno tiene una esfera de acción que le es propia; por consiguiente una personalidad.[...] En efecto, por una parte, cada uno depende tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo; por otra parte, la actividad de cada uno es tanto más personal cuanto más especializada. (DURKHEIM, 2008a, p. 199).

A mágica do esquema teórico durkheimiano é que ele iguala trabalho especializado à personalidade, sem sequer explicar de onde tira a conexão entre as coisas. Durkheim estará contramão a argumentação anarquista e socialista do século 19, que veem no trabalho parcelado a completa derrocada do indivíduo e sua alienação de si, isto é, sua falta de consciência. É a diferença que marca e separa o mestre artesão do trabalhador que trabalha em apenas uma das partes da construção de uma manufatura. É de duvidar que o trabalhador massacrado nas fábricas tenha mais personalidade, ou uma personalidade melhor formada, ou mais extensa, que, por exemplo, o aborígene australiano...

3.1.6 Libro 1 – Capítulo IV – Otra prueba de lo anterior

Essa obra de Durkheim tem duas bases fundamentais a partir das quais desenvolve seu pensamento: o encobrimento do que seja a

sociedade classista-capitalista e teorias racistas. Aliás, bastante parecidas com as utilizadas pelo nazismo e que, sob outra roupagem, ainda são disseminadas sutilmente na ciência⁸⁴.

Digressões à parte, esse capítulo é aberto pela enunciação de uma lei: que a preponderância do direito repressivo, aquilo que expressaria a solidariedade mecânica, sobre o direito cooperativo, que expressaria a solidariedade orgânica, deveria ser tanto maior quanto mais pronunciado fosse o tipo coletivo e mais rudimentar a divisão do trabalho e o inverso, à medida que os tipos individuais se desenvolveriam e as tarefas se especializassem, a proporção entre esses direitos seria o contrário. Os positivistas se querem leitores ou descobridores de leis, é isso que pretendem e é daí que tentam erigir sua autoridade como científica objetiva, factual. Ao enunciar a suposta lei, Durkheim diz que se pode demonstrá-la experimentalmente. E, então, como veremos começa a destilar todo um conjunto de teorias racistas e argumentos esdrúxulos, que não são argumentos.

Começa por tentar provar que nas sociedades primitivas, supostamente baseadas nas semelhanças, não existem indivíduos e sim tipos. Esse sociólogo de gabinete, que nunca foi mais longe que a Alemanha, portanto, não tem experiência direta com nenhum povo não-europeu e é, então, obrigado a citar autor(ida)des que falam de outros povos, sociedades que não teriam indivíduos, apenas tipos étnicos: Hipócrates, grego, fala dos “*escitas*”; Humboldt dos bárbaros; os romanos – povo bastante admirado tanto por Comte quanto por Durkheim, uma espécie de autoridade histórica – como viam os germanos; Ulloa dizendo dos nativos da América.

Mas isso tudo ainda é pouco, sem contar a diferença entre citar um antigo e um contemporâneo. Citando e endossando novamente o racista Dr. Lebon, diz que este “*ha podido establecer de uma **manera objetiva** esta homogeneidad creciente a medida que uno se remonta hacia los Orígenes* [povos primitivos].” (DURKHEIM, 2008a, p. 204, negrito meu). Qual seria essa maneira objetiva? Medindo os crânios e verificando que quanto mais civilizado, maior o crânio, quanto mais primitivo menor o crânio. Vejamos as medidas do Dr. Lebon citadas por Durkheim (2008a, p. 204):

⁸⁴ Talvez, seus atuais bastiões racistas, com a sutileza dos *expertos*, sejam a genética e as neurociências...

[...] *la diferencia de volumen entre los cráneos masculinos adultos más grandes y los cráneos ás pequeños es, en números redondos, de 200 centímetros cúbicos en el gorila, de 280 entre los parias de la India, de 310 entre los australianos, de 350 entre los antiguos egipcios, de 470 entre los parisinos del siglo XII, de 600 entre los parisinos modernos y de 700 entre los alemanes.*

Comecemos pela contradição: lá atrás cito Durkheim citando esse tal Dr. Lebon – citação retirada da página 141 – lá se diz que o maior cérebro masculino adulto que se conhece é o do parisiense – números não são citados – e agora são os alemães? Naquela citação, estava em jogo a comparação sexista entre os homens e mulheres parisienses. Agora, vai de uma escala que ultrapassa nossa espécie: de gorilas a alemães. Como alguém, mesmo no século 19, pode escrever uma asneira dessas? Quem viu qualquer diferença significativa entre as cabeças dos diferentes tipos étnicos? Porque a diferença entre 280 e 700 seria brutal e completamente visível, não haveria cabeleiras volumosas esvoaçantes que disfarçassem isso, não? E mais: isso é uma tese de doutorado, isso significa que os seus avaliadores doutores eram tão racistas quanto, todos teriam certamente participado de bom grado, anos depois, se vivos estivessem, da República de Vichy⁸⁵.

E Durkheim acrescenta dizendo da homogeneidade entre os povos primitivos e conclui:

No cabe duda de que estas similitudes orgánicas corresponden a similitudes psíquicas. “Es cierto”, dice Wiatz, “que esta gran semejanza física de los indígenas proviene de la ausencia de todo individualidad psíquica fuerte, del inferioridad de la cultura intelectual en general. La homogeneidad de los caracteres (Gemüthseigenschaften) en el seno de un pueblo negro es indiscutible. En el Egipto superior, el mercader de esclavos no se informa con precisión más que sobre el lugar de origen del

⁸⁵ É preciso lembrar que uma parte considerável de franceses foram pró-nazistas. A República de Vichy foi o estado francês fantoche dos nazistas, entre 1940-1944.

esclavo y no sobre carácter individual, pues una larga experiencia le ha enseñado que las diferencias entre los individuos de la misma tribu son insignificantes al lado de las que derivan de la raza. Es así que los nubios y los gallus son tenidos por muy fieles, los abisinios del Norte por traidores y pérfidos, la mayoría de los otros por buenos esclavos domésticos, pero no utilizables en absoluto para el trabajo corporal; los de Fertit por salvajes y prontos a la venganza”. Por eso, la originalidad es allí poco frecuente; no tiene lugar, por así decir. (DURKHEIM, 2008a, p. 204).

Vemos aqui como Durkheim faz a voz de outros a sua e essa voz é racista, sem pudores em suas generalizações. Pura leviandade de um sociólogo de gabinete⁸⁶.

Todavia, no jogo discursivo do autor, não basta dar supostas provas empíricas de suas ideias, que não são suas, isto é, são impessoais, uma vez que chama pra si o status da objetividade, é preciso refutar as ideias contrárias. Assim, dirá que, no entanto, uma ideia bastante estendida é que a civilização, pelo contrário, é que tem por efeito aumentar as similitudes sociais. E refuta novamente Tarde, para quem difusão das ideias, à medida que as aglomerações humanas crescem, segue uma progressão geométrica regular⁸⁷. E o sociólogo cita também outro autor, Hale, que complementaria a posição de Tarde com uma ideia contrária ao que vinha defendendo Durkheim, a de que seria um erro atribuir aos povos primitivos certa uniformidade de caráter.

E, a partir disso, Durkheim não argumenta, apenas afirma, dizendo que essas ideias citadas não invalidam a sua. Não? E sem explicar causas prováveis, sem nenhuma fundamentação – que é seu

⁸⁶ Existe um livro, *O Papalagi* (SCHEURMANN, 2011), que é a transcrição não-autorizada, feita por um alemão, dos discursos orais de um nativo samoano ao seu povo, depois de passar uns meses na Europa, isso à época dos primeiros contatos entre samoanos e europeus, isto é, o processo de pilhagem, assassinato e dominação chamado colonização. Esse samoano faz as vezes de antropólogo e mostra para seu povo o que ou quem seriam os europeus. Vistos por esses olhos os europeus são também apenas tipos e tipos bastante estúpidos. Quando essa transcrição chegou ao mundo letrado europeu chocou seus leitores que, obviamente, como umbigo do mundo, se viam a si mesmos de maneira muito generosa, como seres superiores.

⁸⁷ Essa ideia de Tarde, que apenas parafraseio, é citada literalmente – assim esperamos – por Durkheim, do livro *As leis da Imitação*. Essa obra enfadonha de Tarde, a qual tive de ler para o próximo capítulo desta tese, apenas universaliza um princípio que é o de imitação. Nada escapa disso. E mais um dos universais que os europeus não se cansam de procurar...

jogo preferido, ainda quando os argumentos são duvidosos, para dizer o mínimo – diz que, por exemplo, que entre um inglês e um francês de sua época há menos diferença que os do passado. E continua:

Ya no hay tantas diferencias como grandes regiones, sino que hay casi tantas como individuos. A la inversa, allí donde cada provincia tiene su personalidad, no ocurre lo mismo con los particulares. Ellas pueden ser muy heterogéneas entre sí, y no estar formadas más que por elementos semejantes, y eso es lo que se produce igualmente en las sociedades políticas. De la misma manera, en el mundo biológico, los protozoarios son a tal punto distintos unos de otros que es imposible clasificarlos en especies; y, sin embargo, cada uno de ellos está compuesto por una materia perfectamente homogénea. (DURKHEIM, 2008a, p. 206).

Apesar de apelar para seu exemplo biológico, só um argumento presumido de autoridade, de onde pensa tirar toda a força de seu argumento, não explica esse paradoxo. As diferenças regionais vão se esvanecendo no que ele chama de civilização e, ao mesmo tempo, os indivíduos vão se diferenciando? Contudo, é o mesmo Durkheim diz que quanto mais semelhantes são as ideias coletivas, menos há indivíduos. Ele se satisfaz em apenas afirmar, mais nada.

Terminando assim a primeira para desse capítulo, a segunda parte começa por dizer que até onde seria possível julgar o direito nas sociedades “absolutamente inferiores” parece ter sido completamente repressivo.

Então, como apenas é um sociólogo de gabinete diz que melhor que falar sobre os costumes ou lei não escritas, também muito repressivos, seria melhor tratar do direito escrito. Durkheim reafirma a autoridade da escrita, do direito em detrimento dos costumes – segundo ele, sempre imprecisos, no entanto, certamente repressivos. Entretanto, há outro sortilégio aqui: as sociedades com escrita muito desenvolvida – isto é, aquelas em que a escrita existe como tecnologia institucional, por exemplo, para o direito, para a contabilidade econômica, etc. – são sociedades com estado e isso cria um abismo na comparação sobre o

funcionamento dessas sociedades, seja se tratadas como tipos, seja se tratadas como singularidades, estado e sociedade vivem o cisma de dominação inerente à existência do primeiro.

Assim, começa a desfilar aos nossos olhos, uma sequência de códigos de direito escritos, do Pentateuco hebreu, passando pelo código romano até as sociedades cristãs – sem chegar ainda à contemporaneidade de sua existência. Isso tudo é colocado como uma escala tanto cronológica quanto evolutiva-progressiva, tentando mostrar que o código repressivo vai dando lugar, aos poucos, ao direito restitutivo.

Ao fazer isso, Durkheim diz que viu sua teoria ou lei, enunciada no início desse capítulo, confirmada: conforme a divisão do trabalho iria se desenvolvendo, o direito repressivo iria dando cada vez mais lugar ao direito restitutivo.

3.1.7 Libro 1 – Capítulo V – Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias

Durkheim diz que bastaria dar uma olhada nos nossos códigos para perceber o lugar muito reduzido do direito repressivo em relação ao direito cooperativo. Que os laços que nos ligariam à sociedade pela comunidade de crenças e sentimentos seriam muito menos numerosos que aqueles resultantes da divisão do trabalho.

Acrescenta ainda que nenhum dos dois tipos de direito representam a totalidade dos dois tipos de laços, uma parte desse universo estaria expresso ainda nos costumes, na opinião pública.

Refirma a lei do capítulo anterior sobre a proporção inversa que existe entre as duas solidariedades, mas que, por si só, não é possível dizer qual seria a participação da solidariedade orgânica na coesão geral da sociedade (europeia) de sua época.

Conclui que o que mediria a força relativa dos laços sociais é a desigual facilidade com que se quebram. E diz que seriam nas sociedades inferiores, onde a solidariedade mecânica, ou por semelhanças, é quase única ou única, é que as rupturas seriam mais frequentes. Começa, então, a citar autores que, pelo que deixa transparecer, diferentemente dele, tiveram contato com povos não-europeus e também cita historiadores. Cita povos como *calmucos*,

mongóis, *abipones*, *balondas*, *koukis* e *germanos*⁸⁸ e sua suposta facilidade em se desligarem de suas sociedades originais:

*Waitz dice en general, con respecto a las sociedades inferiores, que, incluso allí donde está constituido un poder rector, cada individuo conserva suficiente independencia como para separarse en un instante de su jefe*⁸⁹ *“y sublevarse contra él, si es lo bastante poderoso, sin que tal acto sea considerado criminal”. Aun si el gobierno es despótico, dice el mismo autor, cada uno tiene siempre la libertad de separarse de él junto con su familia.* (DURKHEIM, 2008a, p. 219).

Aqui há muito o que se estranhar: primeiro, como independência e autonomia não são traduzidas por personalidade? Segundo, em sociedades até aqui descritas como claustrofóbicas, em que a consciência comum tomava quase a totalidade da vida psíquica do indivíduo, de onde surge essa independência?

Como explica Durkheim esse paradoxo?

Nos sorprenderá, tal vez, que un lazo que ata al individuo a la comunidad al punto de absorberlo pueda romperse o anudarse con esta facilidad.

⁸⁸ Os nomes em itálico são as formas em espanhol, que eu não saberia traduzir, isso não tem implicação alguma para o acompanhamento do pensamento do autor ou do meu.

⁸⁹ Lembro aqui da discussão de Pierre Clastres, em seu *A Sociedade contra o Estado* (1989), o problema de se traduzir as posições dos nativos – no caso, da América do Sul – em suas comunidades pelas palavras de línguas europeias, como ‘chefe’, dando, assim, uma interpretação completamente equivocada das vidas de relação daquelas pessoas. Nas sociedades com estado palavras como ‘chefe’ e ‘governo’ não supõem, em sua semântica autoritária, a contraposição e independência, descrevem poder como coerção, portanto, relação de mando e obediência. Dee Brown em seu magnífico *Enterrem meu coração na curva do rio: a dramática história dos índios norte-americanos* (2010), sem problematizar a questão da tradução, mostra a completa independência dos nativos em relação àqueles que foram traduzidos em suas posições como chefes e deixa entrever que os nativos, ao utilizarem a língua do colonizador, preferem uma outra palavra para descrever aí sim os chefes brancos, ‘pai’, que ainda que mantida, ao avesso, a dificuldade, dá outra coloração à relação e à semântica. Se viam submetidos apenas pela força das armas. Cada cultura acaba por projetar na outra a si própria.

Pero lo que da rigidez a un lazo social no es lo que da su fuerza de resistencia. De hecho de que las partes del agregado, cuando están unidas, sólo se muevan juntas, no se sigue que se vean obligadas a permanecer unidas o perecer. Todo el contrario: como no tienen necesidad unas de otras, como cada una lleva en sí todos lo que conforma la vida social, puede transportarla hacia otras partes, tanto más fácilmente cuanto que estas secesiones suelen realizarse por bandas; pues el individuo está entonces constituido de tal modo que no puede moverse más que en grupo, incluso para separarse. Por su parte, la sociedad exige de cada uno de sus miembros, en tanto forman parte de ella, la uniformidad de creencias y de prácticas; pero, como puede perder un cierto número de estos sujetos sin que la economía de su vida interior se vea perturbada, porque el trabajo social se encuentra en ella poco dividido, no se opone fuertemente a estas disminuciones. (DURKHEIM, 2008a, p. 220).

Sua explicação é dúbia. Descarta a autonomia personal pelo desmembramento social em bandos. Não toca sequer nas diferenças que existiriam entre os poderes nessas tais sociedades e na civilização. Há aqui, estranhamente, uma dissidência que não é dissidência...

E mais: afirma que para essas sociedades inferiores a aceitação de estrangeiros é muito fácil. Novamente sua chave explicativa é a falta de divisão do trabalho, mas, se uma sociedade primitiva é uma comunidade de crenças, para além da não divisão do trabalho em parcelas, como integrar tão facilmente um estrangeiro a esse conjunto? Posto isto, o que o autor chama de solidariedade mecânica seria insuficiente para explicar a coesão daquelas sociedades. Por outro lado, fica claro que o que chama de solidariedade orgânica não é solidariedade e sim única e exclusivamente dependência, ao indivíduo é roubada sua autonomia e, assim, há o fortalecimento das relações de mando e obediência, relação em que o estado é seu paradigma, como diria Colombo (2003). A dificuldade de aceitação do estrangeiro em nossas sociedades é, sem dúvida, uma dificuldade de estado. Os estados interpõem inúmeras dificuldade e proibições para assimilação social do outro, do de fora. Para além disso, as sociedades capitalistas apenas suportam migrações

controladas e apenas para atender, em dada localidade, algum desfalque numérico no mundo do trabalho, isto é, quando a sociedade capitalistas precisa de mais escravos num dado local, abre as portas para os migrantes.

Na segunda seção deste capítulo, o autor dirá que a solidariedade mecânica liga menos fortemente as pessoas que a solidariedade orgânica. A força da primeira dependeria de três condições: a proporção entre consciência comum e consciência individual; a intensidade média dos estados da consciência comum; a maior ou menor determinação destes mesmos estados.

E vai dissertando sobre a debilidade da solidariedade mecânica em sua época e firma que, metodologicamente, para demonstrar isso de nada serviria comparar a quantidade de regras de sanção repressiva nos diferentes tipos sociais, pelo motivo de não variarem exatamente como a quantidade de sentimentos que aquelas regras representariam. Assim, agrupa os tipos criminológicos e suas variedades essenciais, numa grande tabela, porque, explica, quanto mais numerosos sejam os estados fortes da consciência comum, mais espécies criminais existiriam também, as variações de uma refletiriam as das outras.

Posta a tabela de duas páginas e meia (223-225), vai dizer que uma grande quantidade de tipos criminológicos desapareceu. Seus exemplos básicos demonstrativos disso serão, novamente, baseados nas legislações hebraica, grega e romana antigas, e, vez ou outra, cristã. Passa, assim, pelas regulamentações da vida doméstica, pelas regulamentações sexuais, pelo que descreveu na tabela como tradições diversas e diz que a perda mais importante que sofreu o direito penal foi a desapareção total ou quase dos crimes religiosos.

A questão dos crimes religiosos será o gancho para, na última seção do capítulo (V), uma discussão sobre o papel da religião. Começa por dizer que ainda não há uma noção científica do que seja a religião. E no desenho da seção há toda uma antevisão do que construirá em *Formas Elementares*. O mote desta obra está quase todo nesta seção.

Fora isso, diz que a regressão do direito penal, da religião e o quase desaparecimento dos provérbios, adágios e ditos provariam que as representações coletivas vão, ao longo do tempo, se indeterminando.

E antecipa o fim de *O Suicídio*:

Esto no quiere decir, por otra parte, que la conciencia común esté amenazada de desaparecer

totalmente. Sólo que consiste cada vez más en formas de pensar y de sentir muy generales y muy indeterminadas, que dejan el espacio libre a una multitud creciente de disidencias individuales. Hay un lugar donde se ha consolidado y precisado, y es aquél por el que contempla al individuo. A medida que todas las demás creencias y todas las demás prácticas toman un carácter cada vez menos religioso, el individuo se convierte en el objeto de una especie de religión. Tenemos por la dignidad de la persona un culto que, como todo culto fuerte, tiene ya sus supersticiones. Es entonces, si se quiere, una fe común; pero, en primer lugar, ésta sólo es posible por la ruina de las otras, y, por consiguiente, no puede producir los mismos electos que esta multitud de creencias extinguidas. No hay compensación. (DURKHEIM, 2008a, p. 239).

O tema religião de humanidade comteana volta à baila, com a correção de que não pode ser do mesmo modo que as religiões, não pode ser um mero decalque do catolicismo, não funcionaria mais. Nesse tipo de discussão, me parece, se tenta jogar para baixo do tapete toda a violência inerente da sociedade capitalista-estatal com toda a carnificina em relação à vida humana – e não-humana. Não existe esse respeito pela vida.

E conclui o capítulo dizendo que a solidariedade social tende a se transformar em exclusivamente orgânica. A divisão do trabalho que cumpriria o papel de manter agregados os que chama de tipos sociais superiores. E acrescenta, numa resposta triunfante: *“He aquí una importante función de la división del trabajo, distinta de la que los economistas suelen reconocerle.”* (DURKHEIM, 2008a, p. 240).

3.1.8 Libro 1 – Capítulo VI – Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias (continuación)

Durkheim, neste capítulo, postula que, quando a maneira como os “homens” são solidários se altera, a estrutura das sociedades não poderia

deixar de mudar também. E, a partir disso, conclui que deve haver tipos sociais correspondentes às duas classes de solidariedade de sua teoria.

O tipo máximo da solidariedade mecânica, ou por semelhanças, seria a horda (absolutamente homogênea, desprovida de toda forma definida e de toda a forma de organização) – “verdadeiro protoplasma social”. Ainda que, segundo ele, nunca se encontrou sociedades que correspondam completamente a isso. Contudo, seria possível postular que tenha existido já que as “sociedades inferiores” mais próximas à horda seriam uma simples repetição desse tipo de agregado social, isto é, o clã. Assim, clã = horda + horda... Um exemplo de sociedade clânica seria, segundo ele, os índios da América do Norte (Iroques). Quais suas características? Os adultos de ambos os sexos são iguais; todos são parentes e o parentesco não está organizado; os chefes não gozariam de nenhuma superioridade⁹⁰. Já entre tribos australianas existiriam clãs com não mais de dois segmentos, isto é, hordas.

Chama a associação de clãs de sociedades segmentárias – as compara com os anéis dos anelídeos – já que seria repetição de agregados semelhantes entre si. Seu agregado elementar é o clã cuja natureza seria mista: familiar e política. A disposição de clãs, no interior de uma sociedade pode variar: ou seria linear, ou, no que seriam sociedade mais elevadas, cada clã se encontra enlaçado em um grupo mais vasto, formado, então, pela reunião de clãs. Tem-se, assim, a confederação.

Para Durkheim, essas sociedades seriam o lugar privilegiado da solidariedade mecânica com algumas características demonstrativas disso: a religião penetraria toda a vida social, viveriam o comunismo, isto é, não existiria a propriedade individual.

El comunismo⁹¹, en efecto, es el producto necesario de esta cohesión social que absorbe al individuo en el grupo, a la parte en el todo. La

⁹⁰ Novamente, um problema de tradução por que ‘chefe’, nas línguas latinas supõe uma relação de mando-obediência, o que não é o caso. Segundo as descrições de Brown (2010), nem aos que encabeçavam as guerras, como estrategistas, os indígenas norte-americanos, dos vários grupos descritos, eram obrigados a obedecer.

⁹¹ Para o pensamento conservador do autor, propostas de transformação social, de sua época, como dos anarquismos, ou mesmo a sociedade comunista do autoritário pensamento marxiano, estariam marcadas por uma involução, já que supunham, entre outras marcas presentes no que ele considera sociedades inferiores, a supressão da propriedade privada.

propiedad, en definitiva, no es más que la extensión de la persona sobre las cosas. (DURKHEIM, 2008a, p. 245).

E, prosseguindo, Durkheim afirma que nem todos os povos primitivos apresentariam a ausência de centralização do poder.

*Por el contrario, los hay también que están sometidos a un poder absoluto. **La división del trabajo ha hecho**, pues, su aparición. Sin embargo, el lazo que, en este caso, une al individuo con el jefe es idéntico al que, en nuestros días, liga la cosa con la persona. Las relaciones del déspota bárbaro con sus súbditos, como las del amo con sus esclavos o las del padre de familia romano con sus descendientes, no se distinguen de las del propietario con el objeto que posee. **Nada tienen de esa reciprocidad que produce la división del trabajo.** Se ha dicho, con razón, que son unilaterales.* (DURKHEIM, 2008a, p. 246, negritos meus).

Note-se a ambiguidade do trecho: primeiramente, o poder parece ser fruto da divisão do trabalho, ao menos, haveria uma simultaneidade entre poder e divisão do trabalho; depois, o rabino nega uma relação de causa e consequência. E, note-se também, a neutralidade com a opressão ao descrever a coisificação das pessoas. Durkheim mal consegue esconder o que tenta esconder...

Outra coisa que o autor faz questão de apagar que todo chefe tem em si um corpo de mercenários, ou seja, um corpo militar, a oprimir o resto do corpo social caso este se insubordine. É mais um mecanismo da sociedade em que as classes começam a nascer. Para o autor, a autoridade do poder central é inteiramente emanção da consciência comum. Seria, inclusive com a aparição do poder central, que a solidariedade mecânica alcançaria seu máximo. Como Comte, Durkheim justifica a opressão.

Na segunda parte do capítulo, Durkheim diz que, se as sociedades de solidariedade mecânica são formadas por repetição de segmentos similares e homogêneos, as sociedades em que predomina a

solidariedade orgânica seriam formadas por órgãos diferentes, especializados e que se encontram eles mesmos formados por partes diferenciadas. Não estariam justapostos, senão, coordenados e subordinados uns aos outros, ao redor de um órgão central que exerce sobre o resto do organismo uma ação moderadora.

Sin duda, tiene [o órgão central, isto é, o poder] todavía una situación particular y, si se quiere, privilegiada, pero ésta se debe a la naturaleza del rol que cumple y no a algún causa extraña a sus funciones, a alguna fuerza que le es comunicada desde afuera. (DURKHEIM, 2008a, p. 248, colchetes meus).

Novamente, propositadamente esquece a força... a força militar. É nisso que se funda e ganha exterioridade o poder centralizado, o estado. Na metáfora dos órgãos do organismo, o autor apaga a relação de força bruta.

No tipo social com o predomínio da solidariedade orgânica os indivíduos não estariam mais agrupados por questões de nascimento, e sim pelo seu meio profissional. E, constituindo um desenho hierárquico em sua teoria social, Durkheim vai mostrando, depois das “sociedades primitivas”, o mais baixo nível da hierarquia, as sociedades em ordem de desenvolvimento da divisão do trabalho que produziria o segundo tipo de solidariedade. Cita romanos, atenienses, francos da lei sálica. Diz que pouco a pouco, na evolução das sociedades, as divisões do clã vão sendo substituídas pelas regionais – que teriam algo de artificial – e a divisão do trabalho de um caráter citadino, desde o século 14, já estaria, nas sociedades topo da hierarquia, alcançando um caráter inter-regional.

O meio profissional seria um marco novo, que não coincidiria com o meio territorial ou familiar e aquele só seria possível à medida que os outros iriam se eclipsando. E aí, como um profeta, diz que esse movimento terá progressão e chegará o dia em que a base da organização social e política será exclusivamente, ou quase, profissional. E diz que se isso não acontece é por causas anormais que esclarecerá mais adiante. Estamos no terreno da conclusão de *O Suicídio*. Há aqui todo um projeto de sociedade, por hora, implícito.

A terceira parte desse capítulo, gasta algum tempo dando *status* de cientificidade a seus postulados teóricos fazendo analogia com os fenômenos biológicos. As sociedades segmentares estariam para as colônias de animais inferiores, como os pólipos, e a superiores estariam para os vertebrados superiores.

E a quarta e última parte do capítulo é explicitamente política. Durkheim rebate as teses de Spencer. Para este último, diz Durkheim, as sociedades primitivas com poder central seriam organizações essencialmente militares e aniquilariam os indivíduos.

Durkheim diz que, como havia demonstrado – ignorando o nível de autonomia e independência dos indivíduos – mesmo nas sociedades sem poder central o indivíduo seria nulo por que sua consciência seria quase idêntica à consciência coletiva.

De hecho, si en las sociedades inferiores se deja un lugar tan pequeño a la personalidad individual, no es porque ésta haya sido comprimida o reprimida artificialmente, sino simplemente porque, en ese momento de la historia, no existía. (DURKHEIM, 2008a, p. 258).

Durkheim diz ainda que Spencer quer ver nas sociedades sem poder central, qualificadas como democráticas, prelúdios das sociedades do porvir a que chamaria de industriais. Para Durkheim, não poderia haver democracia onde não há indivíduos. E o que provaria a ausência desses seria a instituição geral do comunismo naquelas sociedades.

Essas posições obviamente são uma resposta de Durkheim aos ultraliberais, como Spencer, aos socialistas, e mais ainda aos libertários: indivíduo, democracia direta e comunismo (=ausência de propriedade privada) são, associados, uma das formas anarquia. E o argumento de Durkheim é fraco:

Por otra parte, si estuvieran realmente marcadas por el individualismo precoz que se les atribuye, llegaríamos a la extraña conclusión de que la evolución social ha intentado, desde el primer paso, producir los tipos más perfectos, puesto que “ninguna fuerza gubernamental existe antes que la de la voluntad común expresada por la horda reunida en asamblea” [cita Spencer]? El

movimiento de la historia seria, pues, circular, y el progreso consistiría sólo en una vuelta atrás? (DURKHEIM, 2008a, p. 258).

Já vimos o simulacro da ausência de individualidade, nas chamadas sociedades inferiores, construído pelo autor. E agora, Durkheim adere à linearidade da evolução vista como progresso, como Comte, em sua marcha da civilização. Existiria uma linha reta: e quer que nos curvemos a essa teoria totalmente etnocêntrica. Além do que a evolução que ele esconde é a evolução da guerra. Os povos sem poder central foram massacrados pelos povos organizados em torno de um poder central que precisa se expandir sempre, em detrimento dos outros. E cinicamente diz:

Es por eso que, como hemos visto, la fuerza de los gobiernos autoritarios no les viene de ellos mismos, sino que deriva de la propia constitución de la sociedad. Si, por lo demás, el individualismo fuera a tal punto congénito a la humanidad no se entendería cómo las poblaciones primitivas habrían podido tan fácilmente sujetarse a la autoridad despótica de un jefe, dondequiera que esta hubiera sido necesaria. [...] Lejos de poder fechar en la institución de un poder despótico la desaparición del individuo, es necesario, por el contrario, ver allí el primer paso que se ha dado en el camino del individualismo. Los jefes son, en efecto, las primeras personalidades individuales que se han separado de la masa social. Su aparición excepcional, poniéndolos por encima de todos, les crea una fisionomía distinta y les confiere, por consiguiente, una individualidad. Dominando la sociedad, no están ya obligados a seguir todos sus movimientos. Sin duda, es del grupo de donde extraen su fuerza, pero una vez que ésta está organizada, se vuelve autónoma y los vuelve capaces de una actividad personal. Hay, en adelante, alguien que puede producir lo nuevo e incluso, en cierta medida, derogar los usos colectivos. El equilibrio está roto. (DURKHEIM, 2008a, p. 259).

É a justificativa de toda a tirania. Seja nas sociedades ditas primitivas seja nas contemporâneas, não? E o apagamento de todos os fatos e memória de resistências. Todo despotismo se passou/passa como uma necessidade social, sem dissidências. E sem subserviência medrosa, apenas concordância. Que perversa forma de se contar a história. E quão colonialista! Quão europeia! Além disso, confunde a presença de personalidades distintas com a existência do individualismo. Há uma outra versão possível, não? O individualismo como reação ao poder, não como sintoma de personalidade...

E se nega Spencer, nega, por necessidade teórica, Darwin. Nega Darwin para substituir o que chama de dogma da competição, como mecanismo evolutivo, pela solidariedade. Mas nega o darwinismo por uma solidariedade que nunca é solidariedade e sim assujeitamento e dependência. Não nega o darwinismo como o anarquista e naturalista Kropotkin, que vai mostrar, sob a mesma metodologia de Darwin, que a solidariedade – a ajuda mútua⁹² – é o grande mecanismo de evolução na natureza e que a competição é apenas contingente.

Durkheim diz ainda que como a solidariedade está na base das sociedades ditas inferiores, o egoísmo existiria, porém, não seria muito pronunciado diante do altruísmo. Diferentemente do civilizado em que o egoísmo estaria muito mais amplificado. E conclui, a partir disso, que o individualismo se desenvolveu “como valor absoluto” em regiões do “homem” onde, antes, não era possível e este individualismo seria fruto do desenvolvimento histórico. Em primeiro lugar, Durkheim parece confundir esses dois *-ismos*, egoísmo e individualismo; em segundo lugar, nem sequer aventa a possibilidade de que esses *-ismos* podem chegar a um grau máximo nas sociedades com o grau máximo de opressão sobre os indivíduos, como são as sociedades contemporâneas, como a dele – e a nossa. Em sociedades bem menos opressoras como parece ser o caso das que ele descreve como inferiores, a necessidade de afirmação constante da individualidade, a ruptura com a solidariedade, no sentido kropotkiano, entre seus membros é menor, até desnecessária. Não é o déspota que tem de fazer de si uma personalidade forte e sim os que resistem a esse déspota e seus seguidores...

E, finaliza, prometendo, para o capítulo seguinte, mais respostas às formulações de Spencer.

⁹² Em minha dissertação fiz um estudo da obra de Piotr Kropotkin, *A ajuda mútua*, em que este autor rechaça as teses darwinistas. Ver Gagliano (2007).

3.1.9 Livro 1 – Capítulo VII – Solidaridad orgánica y solidaridad contractual

Este capítulo é gasto por Durkheim, na refutação das ideias de Hebert Spencer, uma continuidade do que vinha fazendo ao final do capítulo antecedente.

Durkheim afirma que Spencer pensa que, nas sociedades industriais – imaginadas por Spencer, palavras do rabino – , a harmonia derivaria da divisão do trabalho, porém, a cooperação existente entre os indivíduos, em sua concepção, se estabeleceria automaticamente com cada um cuidando de seus interesses. Portanto, ao que parece, inexistiria alguma instância moralizante entre os indivíduos, como em Durkheim.

Para este último, o pensamento de Spencer ainda teria outras características: a solidariedade industrial seria espontânea sem a necessidade de nenhum aparato coercitivo, seja para produzi-la, seja para mantê-la e a ação social só se produziria como ação reguladora negativa, isto é, apenas impediria os indivíduos de se atacarem ou se prejudicarem; o único laço existente entre os “homens” seria o livre intercâmbio e sua forma normal seria o contrato, assim, se a sociedade não se dá sob a fábula do contrato social de Rousseau, se daria por uma miríade de contratos entre os indivíduos.

O que certamente nenhum dos dois autores quer tocar é que a própria existência dos contratos, nos termos de um ou de outro, é sintoma não de solidariedade, mas sim, da falta desta. O contrato, como já disse, na sociedade classista, e só existe nessa, é uma relação só aparentemente bilateral, esconde uma verticalidade, às vezes sutil, às vezes, brutal. Na sociedade durkheimiana, duas verticalidades: da parte mais forte e do estado.

Durkheim, em sua crítica a Spencer, duvida da estabilidade dessas sociedades, diz que esse tipo de cenário, com contato superficial das consciências, só poderia criar contratos de um dia.

O sociólogo francês diz que Spencer ainda afirma que a atividade social estaria se reduzindo cada vez mais em benefício do indivíduo. Durkheim, como o sociólogo do estado corporativo, confunde propositadamente ação da sociedade e ação do estado, baseado nessa confusão, diz que é muito ao contrário. E pergunta: como se poderia dimensionar a ação social? Seria acompanhando a história evolutiva das sociedades – tal qual ele as narra – e perceber se isso que Spencer diz é verdadeiro. Ou seja, seria acompanhar a evolução do direito das

sociedades ditas inferiores sem poder centralizado até as sociedades atuais (sociedades europeias, contemporâneas aos dois sociólogos).

Então, começa por mostrar que áreas que basicamente não tinham nenhuma ascendência do direito, na evolução, começam a ter interferência dos poderes e ganham formalidade contratual. E seu passeio se dá pelo direito doméstico (contrato matrimonial, contrato de adoção). E, ao longo de sua, a essa altura, previsível discussão, dirá que os contratos não seriam complementos úteis de convênios particulares e sim sua normatização fundamental. Diz também que para além do direito atuando na normatização das relações, existiriam ainda os costumes que se imporiam às nossas consciências.

Ahora bien, si esta acción es más difusa que la anterior, es igualmente social; por otra parte, está necesariamente tanto más extendida cuanto más desarrolladas están las relaciones contractuales, pues se diversifica como los contratos. (DURKHEIM, 2008a, p. 276).

Durkheim faz o que os amantes dos atuais estados democráticos de direitos fazem, confunde, num discurso promíscuo, ação social – pública, das pessoas – com ação estatal, sob as mesmas expressões. O direito existe na rigidez da sociedade classista, aos que não são da classe dominante é impossível mudá-lo em seus fundamentos, reformá-lo, é preciso destruí-lo; já os costumes são cristalizações comportamentais geracionais, isto é, podem ser mudados, ainda que gerem também resistência. Durkheim pensa sempre, ao dizer dos costumes, nas sociedades industriais: no mundo do trabalho e seus grupos. Esse mundo seria muito mais dinâmico e os costumes seriam rompidos a todo tempo, segundo pressões e negociações. Nesse mundo, haveria uma grande ausência de controle.

Continua Durkheim mostrando que o direito administrativo – aquele que cuidaria do funcionamento do estado e seus diversos “órgãos” – também aumentou e acrescenta que Spencer vê que, à medida que as sociedades se tornam industriais, se desprendendo do tipo militar, o estado iria se reduzindo à administração da justiça. Durkheim refuta isso, acertadamente, dizendo que, pelo contrário, o aparato militar estaria se desenvolvendo e se centralizando de modo ininterrupto. Tudo

isso apontado como um fenômeno normal – em oposição ao que seria patológico – nas sociedades.

Me parece óbvio que as teses de Spencer só poderiam incomodar Durkheim pelo fato de se aproximarem do que o rabino chamaria, certamente, de anarquia. Ainda que seja preciso fazer a ressalva que entre as teses de Spencer e dos anarquistas existe um abismo.

E, na última seção deste capítulo, Durkheim, didaticamente, resume os pontos principais deste primeiro livro.

Terminado o Libro 1, é preciso ainda dizer que Ernesto Funes, em seu estudo preliminar desta edição argentina d’*A divisão do trabalho social*, aponta que Durkheim, falha em duas questões: a primeira parte deste livro, no lugar de construir um estudo da *função* da divisão do trabalho, como anunciado pelo título, acaba por constituir uma espécie de tratado de sociologia comparada; e “Pues bien: el gran maestro del método sociológico construye toda una tipología, y, en base a ella, toda una teoría de los tipos de ordenamiento social sobre un concepto – el de “solidaridad” – del que, sorprendentemente, no proporciona ninguna definición.” (DURKHEIM, 2008a, p. 15). Fico em dúvida em apontar essa última observação como uma falha, senão um propósito intencional de Durkheim. Evitou complicações de ter de explicar que aquilo a que chama de solidariedade, em qualquer dois tipos, não convém a essa palavra.

3.1.10 Libro 2 – Las causas y las condiciones – Capítulo I – Los progresos de la división del trabajo y los de la felicidad

Esse capítulo bem poderia ser chamado de *pequeno tratado da felicidade e dos prazeres*. No todo, como boa parte do livro, tem uma discussão bastante datada e salpicada de comparações etnocêntricas e racistas que já me cansam de destacar.

Durkheim inicia essa seção do seu livro perguntando(-se) a que causas se deveriam os progressos da divisão do trabalho. Diz ainda que apesar de assumir facetas diversas no tempo e espaço, a divisão se desenvolveria regularmente à medida do avanço da história.

O sociólogo diz ainda que a teoria mais difundida é a de que a divisão do trabalho não teria outra origem senão o desejo que o “homem” tem de aumentar sem cessar sua felicidade. Assim, conclui o autor, a divisão do trabalho teria progresso sob a influência de causas

exclusivamente individuais e psicológicas. A essa altura da discussão, fica claro que uma explicação assim está contramão da teoria do autor e ele passará, tediosamente, a refutar a mesma, por quase vinte páginas. Acrescenta ainda, o rabino científico, que essa é a explicação clássica de economia política. Leia-se economia política liberal, endossante do capitalismo.

A partir disso, Durkheim faz toda uma discussão quantificadora afirmando que prazeres, felicidade e saúde, em qualquer nível, físico ou espiritual, seriam mecanismos muito limitados para produzir o crescimento contínuo da divisão do trabalho. Foi interessante notar, na leitura dessa parte, que para refutar uma tese psicológica, Durkheim se utiliza de argumentos, na maior parte das vezes, também psicológicos.

Por todo livro, Durkheim, me parece, deixa rastro do que quer esconder e acaba por apontar a infelicidade atual:

*En el estado actual de nuestras sociedades, el trabajo no sólo es útil; es necesario; **todo el mundo lo percibe, y hace mucho tiempo ya que esta necesidad es sentida.** Sin embargo, son todavía relativamente pocos los que encuentran su placer en un trabajo regular y persistente. Para la mayor parte de los hombres, es aún una servidumbre insoportable, la ociosidad de los tiempos primitivos no ha perdido para ellos sus atractivos.* (DURKHEIM, 2008a, p. 296, negrito meu).

O cinismo desse autor é incrível, ele explica a servidão insuportável pela falta de atrativos? Uma causa meramente – uso termos semelhantes aos dele para ressaltar o cinismo – psicológica? Quais seriam esses atrativos? Mais banana para os macacos? Quer esconder a exploração da sociedade de classes e como a guerra, a pilhagem e o genocídio mundiais, que os europeus impuseram brutalmente ao mundo, criaram sociedades, por todo o planeta, em que o trabalho compulsório foi universalizado. Criaram em todas essas sociedades ridículas elites que servem até os dias de hoje como capatazes e capitães-do-mato para seus interesses... Na página seguinte, se não bastasse, chama os não-europeus de ociosos e desorganizados.

Aliás, nessa sociedade global, uniforme e brutal poucos de nós podem escolher em que trabalhar, mas há uma única coisa que não se

pode escolher, salvo com os riscos de morrer de fome, ou ser encarcerado, ou ser assassinado: não trabalhar.

Mas, a questão dessa sociedade não é mesmo a felicidade, como o admite o próprio Durkheim – assim, como vimos que na própria reforma que Comte projetava e almejava, o critério de felicidade era uma propaganda, não sua realidade – e acaba por tocar no tema do suicídio.

Ele vai dizer que o suicídio só aparece na civilização – o único que se observaria nas sociedades (felizes?) “inferiores” seria o por motivações não desesperação e sim de abnegação – o que chamará em *O Suicídio* de altruísta.

Por el contrario, el verdadero suicidio, el suicidio triste, se halla en estado endémico en los pueblos civilizados. Se distribuye geográficamente, incluso, como la civilización. [...] donde se encuentran los países donde la actividad científica, artística y económica ha alcanzado su mayor desarrollo: Alemania y Francia. (DURKHEIM, 2008a, p. 301).

Ele vai dizer que, talvez, a divisão do trabalho não seja a causa destes tristes resultados, que, talvez, seja apenas uma simples concomitância. Cínico. De qualquer forma, para ele, seria inegável que o progresso não aumentaria nossa felicidade “*puesto que ésta decrece, y en proporciones muy graves, desde el momento mismo en que la división del trabajo se desarrolla con una energía y un rapidez que jamás se habían conocido.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 303). Confirmando apenas o que Proudhon e Tocqueville já tinham apontado naquele trecho omitido desonestamente Durkheim... é a nossa ruína. Enfim, o capítulo é dedicado a deixar bastante claro que não há nenhum vínculo entre felicidade e “progressos” da divisão do trabalho.

3.1.11 Livro 2 – Capítulo II – Las causas

Se não eram causas psicológicas o que explicaria o progresso da divisão do trabalho, então, diz o autor, de que essas causas estariam nas variações do meio social.

E diz que é o desaparecimento da estrutura segmentária – típica das sociedades “inferiores” – é que seria a causa do desenvolvimento da divisão do trabalho, enquanto aquela persistiria, esta não se desenvolveria. Isso teria uma razão: a perda de individualidade dos segmentos faria com que os indivíduos se aproximassem, isto é, novos intercâmbios começariam existir.

Dito isto, Durkheim chamará de densidade dinâmica ou moral a essa aproximação e o comércio ativo que isso causaria. Assim, a divisão do trabalho estaria em relação direta com a densidade moral. Mas, Durkheim não deixa claro o motivo pelo qual chama de moral essa mera aproximação. De todo modo, estabelece uma relação dessa densidade moral com a densidade material. O aumento de volumes das duas seria inseparável.

Assim, concentração populacional, criação de cidades e aumento na quantidade e rapidez das vias de comunicação estariam conectados com o desenvolvimento da divisão do trabalho.

De passagem, Durkheim aponta a revolução agrícola como começo desse processo. Isto é, quando sociedades nômades se sedentarizam seria o começo desse processo de estreitamento dos tecidos sociais. Hoje, alguns autores, como o anarquista John Zerzan (2005) e o filósofo e romancista Daniel Quinn (2000, 2009), têm visto na revolução agrícola o início de um processo insustentável em relação a nós mesmos, ao planeta e outras espécies⁹³. Quinn chamará a isso de agricultura totalitária mostrando que alguns grupos humanos, numa espécie de mutação histórica, criam um novo modo de ação sobre o ambiente que se impõe, pouco a pouco, sob força e guerra, colonizando, destruindo outros grupos e espécies. É interessante notar que essa perspectiva cria um tremendo recuo, no tempo, sobre as causas da

⁹³ John Zerzan vê múltiplas causas para esse processo juntamente com a revolução agrícola, uma dessas seria o surgimento do pensamento simbólico. Em que o símbolo substituiria uma relação direta com o mundo por uma relação mediada. O símbolo como prótese. Ainda que Zerzan seja um crítico assaz contundente da vida de nossa espécie, é incapaz de apontar alternativas enquanto ações, diante de seu diagnóstico. Quem parece fazer isso é Quinn. De todo modo, Zerzan teve grande influência nas manifestações de Seattle em 1999, as estratégias do *Black Bloc*.

destruição planetária pela ação humana. No século 19, os anarquistas viam essas questões, em outros termos, e seu gatilho no capitalismo, ou seja, um processo de quatro séculos.

Ao que parece, Durkheim não ficou de todo isento a uma parte dessa discussão, ainda que restrita, sobre os acontecimentos históricos. E, vê, em relação às cidades, um dos sintomas, como vimos, para o desenvolvimento da divisão do trabalho:

Como las sociedades comiezan generalmente por un período agrícola, se há querido a veces mirar el desarrollo de los centros urbanos como um signo de vejez e decadencia [nota 10: Nos parece que es la opinión de Tarde em sus Lois de l'imitation.] Pero no hay que perder de vista que esta fase agrícola es tanto más corta cuanto más elevada son las sociedades. (DURKHEIM, 2008a, p. 312).

Isso demonstraria que longe de ser um fenômeno patológico, seria o normal das sociedades de espécies superiores.

E seguindo com a discussão escreve sua lei:

[...] La división del trabajo varía en razón directa al volumen y la densidad de las sociedades, y se progresa de manera continua en el curso del desarrollo social es porque las sociedades se vuelven regularmente más densas y, por regla general, más voluminosas. (DURKHEIM, 2008a, p. 315).

Esse crescimento e condensação não apenas permitiriam, mas sim necessitariam de uma maior divisão do trabalho.

E nega que o trabalho se divida mais – como seria a tese de Spencer – por que as circunstâncias exteriores seriam mais variadas e sim por que a luta pela vida seria mais ardente. E vemos, então, que o mesmo autor que negava a tese de competição de Darwin, adere ao mesmo aqui:

Darwin ha observado muy justamente que la competencia entre los organismos es tanto más viva cuanto más parecidos son estos organismos. Si éstos tienen las mismas necesidades y persiguen los mismos objetos, se encuentran siempre en rivalidad. (DURKHEIM, 2008a, p. 319).

A teoria que há de servir para justificar a perspectiva liberal-capitalista, serve aqui para justificar a divisão do trabalho.

E diz Durkheim que uma mesma cidade, por exemplo, profissões diferentes podem coexistir sem se prejudicar reciprocamente pelo motivo de perseguirem objetos distintos. Já as profissões semelhantes acabam por competir entre si. Não seria, diz o autor, necessário ainda dizer que, se os membros de uma sociedade estão mais próximos, a luta é mais ardente e acaba por resultar numa mais rápida e completa especialização. Nem sequer se toca na questão do capitalismo como forma de existência competitiva, sem par na história.

Como conciliar cooperação e competição?

*La división del trabajo es, pues un resultado de la lucha por la vida; pero es un desenlace suavizado de la misma. Gracias a ella, en efecto, los rivales no se ven obligados a eliminarse mutuamente, sino que pueden coexistir unos al lado de otros. También, a medida que se desarrolla, proporciona los medios para mantenerse y sobrevivir a una mayor cantidad de individuos que, en sociedades más homogéneas estarían condenados a desaparecer. En muchos pueblos inferiores, todo organismo deficiente debía fatalmente perecer; porque no era utilizable para ninguna función. A veces, la ley, adelantando y consagrando de algún modo los resultados de la selección natural, condenaba a muerte a los recién nacidos enfermos o débiles, y el mismo Aristóteles encontraba natural esta costumbre. Algo muy distinto ocurre en las sociedades más avanzadas. **Un individuo débil puede encontrar en los marcos complejos de nuestra organización social un lugar en el que le es posible prestar***

*servicios. Si sólo es débil de cuerpo y su cerebro es sano, se consagrará a los trabajos de oficina o a las funciones especulativas. Si es su cerebro el que es débil, “deberá, sin duda, renunciar a afrontar a la gran competencia intelectual; pero la sociedad tiene, en los alvéolos secundarios de su colmena, lugares bastante pequeños que le impiden ser eliminado” [nota 19: Bordier, *Vie des sociétés*, p. 45]. Del mismo modo, en los pueblos primitivos, al enemigo vencido se le da muerte; en cambio, allí donde las funciones industriales se encuentran separadas de las funciones militares, subsiste al lado del vencedor en calidad de esclavo. (DURKHEIM, 2008a, p. 322, negrito meu).*

Hipocritamente, Durkheim, assim como Comte, como já vimos, justifica a escravidão antiga e a contemporânea, ao transformar os indivíduos em preservados (os escravos) e em prestadores de serviços para a sociedade (os trabalhadores sejam esses débeis ou não). Os tais débeis, em nossa sociedade cristã e capitalista, se não conseguem ser prestadores de serviço, isto é, se não conseguem ser explorados como os outros, e, se não são simplesmente eliminados, ganham um lugar de morte em vida, são depositados, até que morram, em instituições ditas cuidadoras, verdadeiros depósitos de gente. A solidariedade de Durkheim é utilitarismo, é exploração, não é nenhuma solidariedade, não é mutualismo.

E seguindo seu raciocínio, inicia uma discussão que diferencia associação e cooperação. Para o autor, esta supõe aquela, mas, não são termos iguais. E refuta as teorias que tentam deduzir a sociedade do indivíduo, isto é, aquela que apresentam indivíduos isolados que um dia teriam entrado em estado de cooperação.

Esse é outro sortilégio do rabino da divisão do trabalho, não concebe, sem tocarmos na origem do que seria a primeira sociedade humana, a existência concomitante de associação e cooperação. Não pode conceber porque sua cooperação não é cooperação, é opressão e escravização, elementos posteriores na história humana. Tanto é assim que nega à ‘cooperação’ o sentido de ajuda mútua ou mutualismo – e encerra o capítulo:

Si en ciertos casos, sin embargo, pueblos a los que ningún lazo mantiene unidos, o que a veces, incluso, se miran como enemigos, intercambian productos entre sí de manera más o menos regular, no hay que ver en estos hechos más que simples vínculos de mutualismo que no tienen nada en común con la división del trabajo. (DURKHEIM, 2008a, p. 332).

3.1.12 Libro 2 – Capítulo III – Los factores secundarios – la indeterminación progresiva de la conciencia común y sus causas

Durkheim, neste capítulo, se volta a sua constatação teórica de que com o desenvolver-se da divisão do trabalho o que ele chama de consciência comum se tornaria mais débil. Diz ainda que são duas forças antagônicas que pressionam o meio social para movimentos divergentes. Assim, quanto mais vitalidade de uma menos força a outra e vice-versa.

Diz que é preciso contar com fatores secundários para o desenvolvimento da divisão do trabalho, pois esta não seria a única solução possível para “a luta pela vida”, existiriam também: a integração, a colonização, a resignação a uma existência mais precária e mais disputada e a eliminação total dos mais débeis pela via do suicídio, ou de outro modo. Não entra em detalhes sobre cada um dessas opções sociais, em detrimento da divisão do trabalho. De qualquer modo, novamente, deixa perceber que sua cooperação é de uma moralidade estranha, já que não é nem mutualismo, nem integração.

O primeiro desses fatores consistiria em uma independência maior dos indivíduos em relação ao grupo. Fica claro que essa independência não é autonomia, uma vez que a divisão do trabalho criaria laços de dependência entre os indivíduos. Seus termos são necessariamente confusos, porém, pelo que segue na discussão, se diz, exclusivamente, de independência de consciência. Para mim, uma espécie de esquizofrenia: o indivíduo se sentiria bem menos conectado ao grupo, contudo, mais dependente do mesmo.

O autor continua seu raciocínio tort(uo)s com suas comparações com a biologia e diz que, contrariamente com que ocorre nos organismos, esta independência nas sociedades não é um fato primitivo, uma vez que o indivíduo seria absorvido pelo grupo. Seguindo apenas

os relatos de Durkheim sobre as sociedades “primitivas” é justamente lá que parece haver independência, mas, prossigamos...

O crescimento em volume e densidade das sociedades teria o resultando de enfraquecer a consciência comum da sociedade. Essa consciência mudaria, à medida que as sociedades se tornariam mais volumosas, por que estas últimas se expandiriam sobre uma superfície mais ampla e, por isso, a consciência comum se veria obrigada a elevar-se por cima de todas as diversidades locais, dominar mais o espaço, entretanto, tornar-se mais abstrata.

O fato que melhor expressaria essa tendência seria, em paralelo, a transcendência do que seria o mais essencial de seus elementos, a noção de divindade. Aponta o percurso: deus(es) na natureza, nas sociedades “primitivas” e o deus do cristianismo.

Essa abstração e universalização são apontadas por Durkheim também para direito e a moral.

Se ha destacado a menudo que la civilización tendía a volverse más racional y más lógica. Sólo es racional lo que es universal. Lo que turba al entendimiento es lo particular y lo concreto. No pensamos bien sino lo general. Por consiguiente, cuanto más próxima está la conciencia de las cosas particulares, cuanto más exactamente lleva su huella, más ininteligible resulta.
(DURKHEIM, 2008a, p. 339).

A racionalidade que busca os universais é a racionalidade científica – e dos positivismos – e, não podemos esquecer, uma das premissas dos estados totalitários – e, em grande medida, todo estado é um estado totalitário. O local e o singular são ignorados, *tratorados*. Nada é mais coisa particular ou singular que o indivíduo e, na lógica positivista, esse elemento, como (re)vemos aqui é anárquico, caótico.

Para Durkheim, esse volver-se às abstrações do movimento civilizatório daria mais lugar a variações individuais. Como vimos, Durkheim confunde multiplicidade de personalidades com multiplicidade de trabalho parcelado, fazer profissional é a personalidade, para o autor. Nada me parece mais sem consistência.

Até aqui, diferente do que cogita para educação, um papel conformador do indivíduo à consciência coletiva – interesses de estado

– no seu livreto (*Educación e Sociologia*, 2010), que comentamos mais atrás, Durkheim não dá indicação de nenhuma instituição que sustentaria a uniformidade de consciência⁹⁴.

Segundo Durkheim, a autoridade da consciência coletiva estaria conformada pela autoridade da tradição, ou seja, um mecanismo geracional, os anciões encarnariam essa tradição e obteriam respeito. Então, diz que seria um feito por demais conhecido o de que o “culto da idade” na civilização entra em declínio.

E começa a pensar na formação das cidades – para ele, um dos sintomas, como vimos, da divisão do trabalho – e que seriam, principalmente, as grandes, fruto de muitas correntes migratórias. Esse movimento migratório debilitaria a consciência comum. Seria também, por isso, que os grandes centros urbanos seriam os lugares incontestáveis do progresso.

Assim, quanto mais a sociedade se estende e se concentra, menos envolveria o indivíduo. E – parece haver um lamento aqui – “*La vigilancia se realiza peor, porque hay demasiadas personas y cosas que vigilar.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 346). É aqui que, para tentar sanar essa questão, ao longo do tempo, os estados vão se tornando mais sofisticados e sua determinação e dependência de aparatos tecnológicos se torna maior, fato que, obviamente, Durkheim, se tivesse podido assistir aplaudiria como necessário.

O indivíduo teria com seu entorno relações mais débeis:

Como esta mutua indiferencia tiene por efecto relajar la vigilancia colectiva, la esfera de acción libre de cada individuo se extiende de hecho, y, poco a poco, se vuelve derecho. Sabemos, en efecto, que la conciencia común sólo conserva su fuerza a condición de no tolerar las contradicciones. (DURKHEIM, 2008a, p. 347).

Há por toda a teoria desse autor – como em todo o positivismo – o implícito de que o indivíduo é uma espécie de inimigo da sociedade,

⁹⁴ Hoje elas são múltiplas: a obsoleta escola, a igreja, o fenômeno do século 20, isto é, os meios de comunicação ou conformação de massa. Apesar de diversos todos exprimem os valores da classe dominante sobre si mesma e sobre as outras classes. A sociedade e sua consciência são neutras e unívocas.

por isso, esse deveria ser controlado a rédeas curtas. Há uma aposta negativa nos seres humanos.

*Cualquier derecho a una mayor autonomía que se adquiere, se instala. Ahí, las **usurpaciones** que comete la personalidad individual cuando está menos fuertemente contenida desde el exterior terminan por recibir la consagración de las costumbres.* (DURKHEIM, 2008a, p. 348, negrito meu).

Ou seja, a liberdade é lida como usurpação. Para o positivista, a liberdade e a autonomia são coisas lamentáveis. E qual a solução do rabino estatista?

*En una palabra, que el control social sea **riguroso** y la conciencia común se mantenga, es necesario que la sociedad se divida en compartimentos lo suficientemente pequeños y que envuelvan por completo al individuo; por el contrario, uno y otra se debilitan a medida que estas divisiones desaparecen.* (DURKHEIM, 2008a, p. 348, negrito meu).

Sua solução será amplamente substituída pelo uso da tecnologia, a sociedade disciplinar e do controle estão em pleno andamento. Caminhamos a rápidos passos de 1984 para *O Admirável Mundo Novo*⁹⁵, nada admirável.

Para Durkheim, os costumes e o direito repressivo estão em conexão e o afrouxamento de um significa necessariamente o do outro, por serem de mesma natureza.

E continua questionando o que pode ser feito:

⁹⁵ 1984 e *O Admirável Mundo Novo*, de George Orwell e Aldous Huxley respectivamente, são dois ótimos romances cujos cenários das narrativas são duas sociedades totalitárias. No primeiro romance, o regime parece ser mais do tipo disciplinar, isto é, calcado na vigilância sobre seus cidadãos-refêns, no segundo, o regime é mais o do controle, como aquilo explora a participação dos cidadãos.

Podemos preguntarnos, sin embargo, si en las sociedades organizadas el órgano no juega el mismo rol que el segmento; si el espíritu corporativo y profesional no corre el riesgo de reemplazar al espíritu parroquial y de ejercer sobre los individuos la misma presión. (DURKHEIM, 2008a, p. 350).

E sua resposta, por hora, é negativa em relação aos grupos profissionais, diferentemente, de n’*O Suicídio*. Por que possuiriam menor autoridade por não terem raízes em todas as consciências, isto é, por não serem universais.

3.1.13 Libro 2 – Capítulo IV – Los factores secundarios (continuación) – La herencia

A herança de que fala Durkheim, neste capítulo, é a hereditariedade genética. De qualquer forma, esse é um dos capítulos mais datado dessa obra, relativamente confuso, uma vez que o assunto era ainda obscuro – hoje, talvez menos, mas ainda o é, felizmente, ainda tateamos nas pesquisas sobre o tema.

A hereditariedade, ontem e hoje, é o terreno fértil para disseminação de opiniões e teorias discriminatórias, seja com base na ideia equívoca de raça – e os nazistas, alemães ou não, *deitaram e rolaram* com isso –, seja com outras bases, a quais, por exemplo, explicariam o mérito.

Voltemo-nos a Durkheim. Diz ele que até esse ponto, ele vinha pintando o quadro da divisão do trabalho apenas sob o ponto de vista social e, sem dúvida, ela estaria ligada a condições organo-psíquicas. A condição de que tratará é a hereditariedade, apontada por ele como um novo obstáculo à variabilidade individual e, por consequência, aos progressos da divisão do trabalho.

A raça e o indivíduo seriam forças contrárias que variariam em razão inversa. E a raça seria um obstáculo ainda maior que a comunidade de crenças e práticas, pois essas últimas seriam exteriores e as tendências hereditárias seriam congênitas e teriam base anatômica.

Diz ainda que os fatos tendem a demonstrar que, em sua origem, a hereditariedade teria uma função bastante considerável sobre a

distribuição de funções sociais. Esse ponto de vista é o gatilho para uma enxurrada de preconceitos eurocêtricos.

Nos povos “muito primitivos” essa herança não teria nenhum papel uma vez que as poucas funções que começam a ser especializar são apenas eletivas – os chefes não se distinguiriam da multidão que dirigem.

No entanto, assim que a divisão do trabalho realmente aparece, ela se fixaria em uma forma que se transmitiria hereditariamente: “[...] *es así como nacen las castas. La India nos ofrece el modelo más perfecto de esta organización del trabajo.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 355). Chamar as castas de organização de trabalho enraizado na hereditariedade é justificar e naturalizar toda a opressão. E continua citando judeus, romanos e egípcios, como outros exemplos menos pronunciados.

Se não bastasse isso, acrescenta:

Allí donde las castas tienden a desaparecer, son reemplazadas por las clases, que no por estar menos estrechamente cerradas al exterior descansan menos sobre el mismo principio. Seguramente, esta institución no es una simple consecuencia de las transmisiones hereditarias. Muchas causas han contribuido a suscitarla. Pero no habría podido generalizarse hasta ese punto ni persistir durante tanto tiempo si, en general, no hubiera tenido por efecto poner a cada uno en el lugar que le convenía. Si el sistema de las castas hubiera sido contrario a las aspiraciones individuales y al interés social, ningún artificio habría podido mantenerlo. Si, en el término medio de los casos, los individuos no hubieran realmente nacido para la función que les asignaba la costumbres o la ley, esta clasificación tradicional de los ciudadanos habría sido abatida muy rápidamente. La prueba es que la agitación se produce, en efecto, desde que esta discordancia estalla. La rigidez de los marcos sociales no hace pues, más que expresar la manera inmutable en la que se distribuían entonces las aptitudes, y esta misma inmutabilidad no puede obedecer sino a la acción de las leyes de la herencia. Sin duda, la

educación, al realizarse completamente en el seno de la familia y prolongarse tanto por razones que hemos dicho, reforzaba esta influencia, pero no habría podido producir estos resultados por sí sola, porque sólo actúa y eficazmente si se ejerce en el mismo sentido de la herencia. (DURKHEIM, 2008a, p. 355).

Está fundado o axioma sinistro: *o escravo só é escravo porque é de sua natureza*. Nessa *historinha para boi dormir*, a opressão da condição socialmente subalterna vai para *debaixo do tapete*, assim, como a história das resistências e dos massacres. Tudo parece harmonioso e indolor. A força bruta dos senhores não aparece nem como mera passagem de uma nota de rodapé em nenhuma página deste livro. Durkheim desenha uma meritocracia hereditário-classista.

Mas, o rabino aposta que, em certo ponto da evolução histórica, tudo se está alterando:

Por consiguiente, para que la división del trabajo haya podido desarrollarse ha sido preciso que los hombres llegaran a sacudirse el yugo de la herencia, que el progreso suprimiera las castas y las clases. La desaparición progresiva de estas últimas tiende, en efecto, a probar la realidad de esta emancipación; porque no se ve cómo habría podido la herencia, si no hubiera perdido nada de sus derechos sobre el individuo, debilitarse como institución. (DURKHEIM, 2008a, p. 357).

O cinismo do autor é imenso. Em pleno século 19, em que capital (burguesia) e trabalho (trabalhador assalariado, isto é, novo escravo) se batem cada vez mais fortemente, e explicitamente, como pode esse sociólogo dizer que as classes estão desaparecendo? Sabotagem, grandes greves, assassinatos de reis e presidentes, por um lado; por outro, grandes e brutais repressões. Mais uma vez, esconde o que está escancarado: a luta de classes. Negar a existência do escravo, só é possível sendo parte do senhorio, ou um escravo bem alimentado.

Na teoria do autor, a hereditariedade perderia seu império por que, simultaneamente, se constituem novos modos de atividade que não se submetem a sua influência.

Sua tese é de que a hereditariedade é apenas a transmissibilidade de traços simples e o trabalho especializado seria muito complexo para que habilidades forjadas neste último fossem repassadas por herança orgânica. E acaba por dizer que o dileitante é aquele que conserva a simplicidade primitiva, sua complexidade só é aparente. Mais um preconceito com ares de cientificidade.

Chega, então, a pensar na relação crime e hereditariedade, citando Lombroso. Porém, diz que essa suposta tendência ao crime seria genérica, inespecífica, determinaria o criminoso, mas não sua especialidade criminal – “uma profissão ainda que nociva”. Contudo, ainda sim, persiste a tendência ao crime e este último com sempre igual a si mesmo, em qualquer época.

Así pues, las aptitudes son tanto menos transmisibles cuanto más especiales son, la participación de la herencia en la organización del traje social es tanto mayor cuanto menos dividido está éste. En las sociedades inferiores, donde las funciones son muy generales, ellas no reclaman más que aptitudes igualmente generales que pueden con más facilidad y más íntegramente pasar de una generación a la otra. (DURKHEIM, 2008a, p. 365).

E reedita a divisão cristã corpo-espírito, ao dizer que a civilização quanto mais se elevaria, mais se emanciparia do corpo. Por isso, não seria por meio do corpo que ela poderia se perpetuar. Novamente, o corpo, aquilo que nos igualaria aos animais e seus instintos, é negado em nome do espírito. O corpo é impuro e, em certa medida, precisa ser destruído para que o espírito reine... Eis toda uma discussão em parte sugerida em parte adentrada nesse capítulo, pelo rabino positivista.

A mensagem sagrada e final do capítulo seria: ali onde reina o espírito, isto é, a civilização, os indivíduos seriam mais livres, graças à milagrosa divisão do trabalho.

3.1.14 Libro 2 – Capítulo V – Consecuencias de lo anterior

Este capítulo é uma *espécie de moral* da história da teoria de Durkheim. Na verdade, apenas enfatiza o milagre da divisão do trabalho, o nascimento do reino do espírito, a civilização – branca, cristã, europeia. Os seguintes capítulos vão tratar das formas anormais, veremos.

Continuando com as analogias biológicas que criariam, crê o autor, o *status* científico de sua teoria, o rabino afirma que a divisão do trabalho se distinguiria do trabalho fisiológico por uma característica principal: a primeira seria mais flexível e daria maior liberdade às partes. Seu exemplo é o da possibilidade do trabalhador mudar de função. Existiria uma certa plasticidade no indivíduo para essas mudanças.

Durkheim sustenta que a função adquiriria mais flexibilidade e teria, então, um vínculo menos estreito com a forma do órgão.

Se observa, en efecto, que el relajamiento se produce a medida que las sociedades y sus funciones se vuelven más complejas. En las sociedades inferiores, en las que las tareas son generales y simples, las diferentes clases que están encargadas de ellas se distingue de los otros anatómicamente. Como cada casta, cada estrato de la población tiene su manera de alimentarse, de vestirse, etc., y estas diferencias de régimen conllevan diferencias físicas. (DURKHEIM, 2008a, p. 379).

Já, nas sociedades que Durkheim chama de superiores, as diferenças entre as funções sociais seriam muito menores e tenderiam a desaparecer. Uma de suas provas para isso seria que mesmo os uniformes de trabalho – estes, uma imitação artificial do que seria antigamente uma diferença física das classes – estariam desaparecendo, portanto, símbolo de que as diferenças se eclipsariam. As palavras do autor parecem a presença de um futuro discursado como presente, porém, só há duas posições possíveis para explicá-las: ou o autor delira ou cria um simulacro. Quando os uniformes desapareceram? Quando as diferenciações físicas de classe estariam desaparecendo?

Mas, prossigamos. Não nos enganemos, isso absolutamente não quererá dizer igualdade: *“Esto no quiere decir, ciertamente, que todos os cerebros sean indiferentemente aptos para todas las funciones, sino que su indiferencia funcional, permaneciendo limitada, se hace mayor.”* (DURKHEIM, 2008a, p. 380).

Adentremos, *respeitosamente*, o reino do espírito:

Así pues, el progreso tendría por efecto desligar cada vez más – sin separarlas, sin embargo – la función del órgano, la vida de la materia, espiritualizarla, por lo tanto, volverla más flexible, más libre, al volverla más compleja. Es porque el espiritualismo cree que tal es el carácter de las formas superiores de la existencia que siempre se ha negado a ver en la vida psíquica una simple consecuencia de la constitución molecular del cerebro. De hecho, sabemos que la indiferenciación funcional de las distintas regiones del encéfalo son las últimas en tomar forma inmutable. Son plásticas por más tiempo que las otras y conservan su plasticidad cuanto más complejas son; es así como su evolución se prolonga hasta mucho más tarde en el hombre letrado que en el hombre inculto. Así pues, si las funciones sociales presentan este mismo carácter de manera aún más acentuada, no es como consecuencia de una excepción sin precedente, sino porque corresponden a un estadio todavía más elevado del desarrollo de la naturaleza. (DURKHEIM, 2008a, p. 381).

Durkheim diz que ao determinar as causas do progresso da divisão do trabalho – volume e densidade das sociedades – teria também determinado o fator essencial da civilização. A ciência, a arte e a atividade econômica – índices da civilização – se desenvolveriam por uma necessidade que se imporia aos “homens”. Isto é, não haveria outra forma de viver. Os “homens” buscariam esse objetivo por força dessa necessidade e o que determinaria a velocidade da marcha seria a pressão mais ou menos forte que uns exerceriam sobre os outros, segundo sejam

mais ou menos numerosos. Estamos de volta à inexorável marcha da civilização de Comte.

Essa inevitabilidade da marcha civilizacional seria um modo de reparar as perdas que a civilização tem causado:

Es porque esta sobreactividad de la vida general fatiga y afina nuestro sistema nervioso que éste siente que tiene necesidad de reparaciones proporcionales a sus desgastes, es decir, satisfacciones más variadas y más complejas. En esto se ve mejor todavía cuán falso es hacer de la civilización la función de la división del trabajo, de la que no es más que un efecto. No puede explicar ni su existencia ni sus progresos, pues carece por sí misma de un valor intrínseco y absoluto. Por el contrario, no tiene razón de ser más que en la medida en que la división del trabajo se hace necesaria. (DURKHEIM, 2008a, p. 382).

Porém, diz o rabino da civilização inevitável que, a apesar dessa inevitabilidade, a civilização pode ser também um objeto de desejo, isto é, um ideal. Assim como a saúde é um ideal que os indivíduos buscariam, a civilização seria um fim digno de busca das sociedades, esse “grau de perfeição”.

Ou seja, aqui é o corolário do etnocentrismo do autor que não quer dizer nunca que a inevitabilidade da civilização se faz pela guerra e pela imposição, pela colonização e a desejabilidade dela se faz, entre outras formas, pela instalação do complexo de colonizado, em que o colonizado – portanto, sobrevivente e submentido – tenta se igualar ao colonizador, este último se torna a medida de todas as coisas...

Diz o rabino que o caminho para esse ideal pode encurtar-se através da reflexão. Aqui, o projeto comteano não é rejeitado, mas adiado, Durkheim diz que essa reflexão não é exclusivamente o conhecimento científico do fim e dos meios, até porque a sociologia ainda não estaria suficientemente desenvolvida...

Mas essa busca por esse ideal poderia assumir formas mórbidas quando há um excesso em relação às condições ambientais. De qualquer forma, pergunta o autor: “que outro ideal pode alguém propor?”.

E se os povos incivilizados não quiserem esse ideal?

En efecto, es imposible que los pueblos más fuertes no tiendan a incorporar a los más débiles, como los más densos se desbordan en los menos densos; es una ley mecánica del equilibrio social no menos que la que rige el equilibrio de los líquidos. Para que ocurriera de otro modo sería necesario que todas las sociedades tuvieran la misma energía vital y la misma densidad, lo que es impensable, aunque más no sea consecuencia de la diversidad de los habitantes. (DURKHEIM, 2008a, p. 385).

Em “*incorporar a los más débiles*” está justificada a guerra, a colonização, como uma lei mecânica. Mas, o que diferencia os tais povos mais fortes dos mais fracos, se esquece de dizer o autor, não é sua vitalidade, mas a força das armas. É preciso lembrar que, por essa época, em que Durkheim escreve, o exército francês é o maior e mais bem equipado do mundo. Certamente, se o estado francês fosse, a sua época, um dos débeis, na teoria do autor, a guerra seria um perversão e não uma lei mecânica.

Durkheim constrói a utopia do progresso infinito – o que ele considera progresso – e, neste ponto, ele se afasta de Comte em sua antiutopia, com seu fim da história.

Nesse progresso, o “homem” se afastaria do império das causas orgânicas, em detrimento das causas sociais: “*El organismo se espiritualiza.*” (Durkheim, 2008a, p. 389).

E essa espiritualização só teria essa causa, o desenvolvimento da sociedade, sua civilização, uma vez que tanto o que ele chama de mundo exterior e o próprio organismo não teriam mudado significativamente. A psicologia seria incapaz de explicar isso e propõe uma nova ciência, a sócio-psicologia. Já que:

Sin duda, es una verdad evidente que no existe nada en la vida social que no esté en las conciencias individuales; sólo que casi todo lo que se encuentra en estas últimas proviene de la sociedad. (DURKHEIM, 2008a, p. 392).

E reafirma o poder da sociedade sobre o indivíduo.

3.1.15 Libro 3 – Las formas anormales – Capítulo I – La división del trabajo anômica

Quem lê o resumo e análise que faço desta obra de Durkheim, ou a própria, há de notar que até aqui, este autor apenas trata da divisão do trabalho em abstrato, isto é, nunca vai a um caso concreto, faz uma série de duvidosas generalizações sobre a divisão do trabalho que abarcariam a história de toda a humanidade. A todo esse desenho teórico, o autor chama de divisão do trabalho normal, em contraponto aos casos anormais. Porém, a partir deste capítulo, o autor tratará de casos concretos. E é preciso chamar a atenção de que o que ele chama de anormal está configurado na realidade, dele e a nossa, é o normal e que o que chama de normal é tão somente uma idealização sua e, nesta, como vimos não há conflitos, tudo é harmonia.

Neste capítulo primeiro, Durkheim diz que a divisão do trabalho apresenta formas patológicas que, ao invés de criarem solidariedade, criariam seu oposto, que se poderia suspeitar que fosse a implicação lógica da divisão do trabalho, o que, obviamente, nega, sem mais palavras ou argumentos.

Então, nesse suposto processo de investigação, o autor diz que alguém poderia estar tentado em ver no crime uma das formas irregulares da divisão do trabalho, mas para ele, o crime tem apenas diferenciação pura e simples, é como um câncer que se diferenciaria do resto do organismo, mas não criaria uma função. Outra analogia biológica. O que o autor, nos utilizando da mesma imagem, não quer ver ou mostrar, é que o câncer tem si uma função: destruir o organismo tal qual se apresenta, em seu fim, levando este organismo à morte⁹⁶...

⁹⁶ O criminoso e sua atividade são totalmente políticos, poderiam minar as entranhas dessa sociedade. Se pensarmos que a maior parte dos crimes poderia ser descrita como disputas de propriedade, esses crimes poderiam questionar a propriedade, fundamento desta sociedade perversa. Se os tais criminosos desenvolvessem algum tipo de sensibilidade política, atacariam a propriedade e os proprietários com a finalidade de destruir a propriedade privada e a classe que a detém. Na história dos anarquismos, existiram anarquistas (conhecidos como expropriadores) que investiram nessa ideia, contudo, preocupados com a opinião pública, principalmente, entre os trabalhadores, muitos outros anarquistas do século 19 os isolaram, de alguma forma, dentro do movimento e, mesmo hoje, sua história é pouco conhecida aqui em Pindorama. Não apenas isso: os trabalhadores, até hoje, tem essa moralidade baseada na

No estudo das anormalidades, Durkheim diz que estudará três formas excepcionais, ainda que possam existir outras. A primeira forma seria o estudo das crises industriais ou comerciais e das quebras/falências; a outra forma seria o antagonismo entre capital e trabalho; e a terceira seria no mundo científico. Não se dedica sistematicamente a nenhuma.

Sobre a primeira forma, diz que, entre 1845 e 1869, as quebras/falências aumentaram em 70% e que isso não se deveria a um crescimento econômico porque as empresas, por essa época, ao invés de se multiplicarem, se concentraram muito mais.

Sobre o antagonismo entre capital e trabalho, a tal luta de classes. Diz que até a idade média, mestres e obreiros eram quase iguais, companheiros de lida. A partir do século 15, o corpo de ofícios não seria um asilo comum para mestres e obreiros e transformou-se em posse exclusiva do mestre que decidiriam sobre tudo. Este seria o início de uma divisão profunda entre os dois grupos. Mas ainda sim, o patrão não teria se configurado para o trabalhador como seu “inimigo perpétuo”. Só com o advento da grande indústria, o trabalhador se separaria completamente do patrão.

E de quem seria a responsabilidade? A exploração, cada vez maior, dos patrões sobre os trabalhadores? O roubo descarado do trabalho destes por parte daqueles? De forma alguma:

Es verdad que, como veremos en el capítulo siguiente, esta tensión de los vínculos sociales se debe en parte al hecho de que las clases obreras no desean la condición que les toca, sino que sólo la aceptan, a menudo, por obligación, al no tener los medios para conquistar otras. Sin embargo, esta obligación no puede por sí sola dar cuenta del fenómeno. Porque, en efecto, la misma no pesa menos sobre todos los desheredados de la fortuna de manera general, y sin embargo este estado de hostilidad permanente es enteramente particular del mundo industrial. (DURKHEIM, 2008a, p. 396).

honestidade sob qualquer circunstância. A tal honestidade só é possível entre iguais, não percebem que a mesma com seu superior é submissão...

A culpa é do inconformismo do trabalhador, Comte já havia pensado nisso e projetou toda uma educação para o conformismo, Durkheim assinará embaixo. Isso é brutal e classista... No próximo capítulo, como anunciado, veremos qual o restante da explicação.

E, no mundo científico, a especialização das ciências, a impossibilidade dos sábios generalistas diante de tal complexidade, garantiria sua dispersão.

Ou seja, nos três exemplos, estaria rompida a solidariedade orgânica e a solidariedade mecânica teria apenas um espaço muito débil e vago. E a gravidade disso tudo, para o rabino, seria que, às vezes, tem se visto nisso um efeito da divisão do trabalho.

Mas, aqui, Durkheim não busca uma explicação das causas, e sim o combate desses efeitos “anormais”. E toda sua discussão passa por citar Comte e refutá-lo não no diagnóstico, porém, no remédio.

Durkheim diz que Comte aponta para o estado como a solução para esse desregramento do mundo industrial e para a filosofia como centro coordenador da ciência. Durkheim refuta as duas soluções.

Para ele, como já vimos, o governo é o órgão da consciência comum e, ao longo do tempo, cresceu em volume e em atividade, no entanto, não conseguiria regular, a cada instante, o mundo econômico e industrial com seus infinitos detalhes. O cérebro social não criaria a unidade do organismo, senão a expressaria e a coroaria.

Pergunta-se o autor se a ação governamental teria por objeto manter entre as profissões certa uniformidade moral e responde negativamente, dizendo que esta uniformidade não pode ser mantida pela força e contra a natureza das coisas.

Já a filosofia seria como a consciência coletiva da ciência e, como em qualquer parte, onde o trabalho se divide, diminuiria seu papel, coisa “normal”. Não podemos, diz ele, ver nisso a causa dos fenômenos anormais.

Diz mais: que para que a solidariedade orgânica exista num sistema de órgãos mutuamente dependentes é preciso que sintam de uma forma mais ou menos geral sua solidariedade e que suas formas de cooperação estejam determinadas.

E acaba descartando os contratos como insuficientes para a resolução do problema. Diz que o mundo industrial e as relações do capital e trabalho têm permanecido num estado de indeterminação jurídica. Assim como faltariam às ciências as regras do método: *“Las reglas del método son la ciencia lo que las reglas del derecho y de las costumbres son la conducta; dirigen el pensamiento del científico como*

éstas gobiernan las acciones de los hombres.” (DURKHEIM, 2008a, p. 405).

Contudo, o método coordenaria os modos de proceder dos praticantes de uma mesma ciência e não suas relações com o exterior. Daí o estado de “anarquia” das ciências, principalmente, das ciências morais e sociais, assinalado por outros. É a primeira vez que o autor usa a palavra ‘anarquia’, nesta obra.

Diz ele que, nos três casos estudados, a divisão do trabalho não produziu solidariedade, isso porque as relações entre os órgãos não estariam regulamentadas, portanto, estariam num estado de anomia.

Até aqui parece que essa regulamentação, no pensamento de Durkheim, apesar de todo seu conservadorismo e verticalização, não poderia vir de coisas externas: nem do governo, nem da filosofia.

Bem, diz o autor que um corpo de regras seria a forma que adotam, com o tempo, as relações que se estabelecem espontaneamente entre as funções sociais. A anomia seria impossível onde os órgãos solidários estejam em contato suficiente e prolongado.

A anomia do mundo industrial se faz porque os mercados iriam se tornando mercado único que teria a tendência de ser tornar mundial. Numa superfície tão grande, o contato na relação indústria-produção-consumo não seria já suficiente. Isso, por um lado, explicaria as crises “locais e restringidas” das falências – o autor não deixa claro exatamente o vínculo entre a dispersão do mercado mundializado e as crises locais. Por outro lado, a grande indústria reclama novas condições e que os conflitos entre patrões e trabalhadores existiriam porque os interesses em conflito ainda não teriam tido tempo de se equilibrarem.

E, no caso das ciências morais e sociais, é que teriam sido as últimas a entrarem no círculo das ciências positivas.

Ao que parece, a “anormalidade”, nos três campos, parece ser uma questão de tempo, isto é, teria existido ainda pouco tempo para a divisão do trabalho estabelecer as coisas harmonicamente.

Nesse final de capítulo, então, ele se dedica a refutar o que ele havia escondido da citação de Tocqueville:

Se la [divisão do trabalho] ha acusado, con frecuencia, de disminuir al individuo, reduciéndolo al rol de máquina. Y, en efecto, si él no sabe a dónde se dirigen esas operaciones que se le reclaman, si no las liga a ningún objetivo, no

puede ya dedicarse a ellas más que por rutina. (DURKHEIM, 2008a, p. 408, colchetes meus).

O que fazer diante disso? O rabino diz que, equivocadamente, alguns têm apontado como remédio que junto aos conhecimentos técnicos e especializados, se deem aos trabalhadores uma instrução geral. Aí:

Si uno se acostumbra a vastos horizontes, a visiones de conjunto, a bellas generalidades, no se deja ya sin impaciencia confinar en los estrechos límites de una tarea especializad. Un remedio semejante, pues, sólo volvería inofensiva la especialización volviéndola intolerable y, por lo tanto, más o menos imposible. (DURKHEIM, 2008a, p. 409).

Se a proposta da educação generalista é superficial e impotente em si mesma, a resposta de Durkheim é obscena: é preciso manter a classe trabalhadora em sua ignorância, não incitar desejos que ela não tem. É preciso que Adão e Eva não comam do fruto da árvore da sabedoria... E não se tocou na questão da exploração da força dos trabalhadores e sua miséria geral. Aliás, outro aspecto, canalhamente Durkheim ainda compara, nessa altura da discussão, as condições de vida dos trabalhadores da indústria, seu papel de quase-máquinas, com a vida dos pesquisadores em ciência. Mesmíssimas condições não? Fazer cabeças de alfinete, um exemplo seu, 14/16 horas por dia, levar uma vida miserável, e “*el empleo exclusivo y continuo del cerebro humano en la resolución de algunas ecuaciones o en la clasificación de algunos insectos: el efecto moral, en uno y en otro caso, es, desgraciadamente bastante análogo.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 409).

Assim, pois, qual seria a grande solução do rabino para esse cenário de *pequenos* horrores?

Nenhuma: apenas se deixe que a divisão do trabalho siga seu curso natural, “que nada venha a desnaturalizá-la”. Assim, sem mais? Durkheim (2008a, p. 409):

La división del trabajo supone que el trabajador, muy lejos de permanecer inclinado sobre su tarea, no pierde de vista a sus colaboradores, actúa sobre ellos y recibe su acción. No es, entonces, una máquina que repite movimientos cuya dirección no percibe, sino que sabe que tienden a alguna parte, hacia un objetivo que concibe más o menos claramente. Siente que sirve para algo.

É o milagre da divisão do trabalho... É uma afirmação pura e simples, sem maiores explicações. Durkheim patina na superfície para sustentar seu simulacro de que tudo vai bem.

3.1.16 Libro 3 – Capítulo II – La división del trabajo coactiva

Chegamos à luta de classes, ou pior, nas palavras de Durkheim, à guerra de classes.

O autor abre este capítulo dizendo que não basta que haja regras e que, às vezes, são essas mesmas regras que são a causa do mal, isso aconteceria no caso da guerra de classes.

As classes em si seriam um mal? Para o pensamento conservador do rabino, não. A instituição de classes ou castas constituiriam apenas uma organização da divisão do trabalho e, no entanto, com frequência, diz o autor, uma fonte de dissensões. E por que ocorreriam essas dissensões?

No estando – o no estando ya – satisfechas las clases inferiores con el rol que han adquirido por la costumbre o por la ley, aspiran a las funciones que les están prohibidas y buscan despojar de ellas a quienes las ejercen. De allí las guerras intestinas, que se deben a la manera en que está distribuido el trabajo. (DURKHEIM, 2008a, p. 411).

Ou seja, a questão da luta entre as classes é posta de uma maneira que esconde o jogo: seria apenas uma insatisfação com as funções por

parte dos trabalhadores. As questões de hierarquia, poder, opressão, miséria não estão sequer desenhadas nos dizeres do rabino. É uma edição sofisticada da Maria Antonieta: é uma mera questão de trocar o pão por brioche.

A questão da inconveniência da divisão das sociedades em classes não está na origem dessa mesma divisão. *A princípio* ela responderia a uma distribuição natural dos talentos, ou seja, no início chefes são chefes por natureza, assim como subalternos são subalternos por natureza. O que aconteceria, então, *depois*?

A resposta de Durkheim é, em primeiro lugar, uma refutação a Tarde, que a imitação seria um mecanismo insuficiente para explicar a ambição das classes inferiores em relação ao lugar das superiores. Diz, então, que o que explicaria isso seria que, ao longo do tempo, as diferenças que separavam primitivamente as classes teriam desaparecido, ou diminuído. A partir desse momento, apenas a coação mais ou menos violenta ou mais ou menos direta ligaria as classes inferiores às suas funções. Essa coação é uma anomalia, não seria consequência necessária da divisão do trabalho. A forma normal seria quando o trabalho se divide segundo as capacidades. Novamente, estamos diante do idealismo transformado em norma(l) e o real transformado em anormalidade.

Assim, o parcelamento do trabalho, diz o autor, deve ocorrer com espontaneidade.

Pero por espontaneidad hay que entender la ausencia, no simplemente de toda violencia expresa y formal, sino de todo lo que pueda obstaculizar, incluso, indirectamente, el libre desarrollo de la fuerza social que cada uno lleva en sí. (DURKHEIM, 2008a, p. 414).

E diz mais sobre a espontaneidade:

*La espontaneidad perfecta no es, pues, más que una consecuencia y una forma más de este otro hecho: la absoluta igualdad en las condiciones exteriores de la lucha. Consiste, no en un estado de **anarquía** que permitiría a los hombres satisfacer libremente todas sus tendencias, buenas*

*o malas, sino en una sabia organización en que cada valor social, al no ser exagerado en un sentido ni en el otro por nada que le fuera extraño, sería estimado su justo precio. Se objetará que, incluso, en estas condiciones, hay todavía lucha, y por lo tanto vencedores y vencidos, y que estos últimos nunca aceptarán su derrota sino obligados. Pero esta coacción no se parece a la otra y no tiene en común con ella más que el nombre: lo que constituye la coacción propiamente dicha es que la misma lucha es imposible, que **ni siquiera se puede combatir**. (DURKHEIM, 2008a, p. 414, negritos meus).*

Aparece pela segunda vez a palavra ‘anarquia’, aqui a operação não é simplesmente utilizá-la como anomia, a operação é outra: a anarquia é uma organização social não-sábua. Indiretamente, há a assunção, indiretamente, no conteúdo de ‘anarquia’ para algo mais que ‘bagunça’, mas essa organização que ela é, para o autor, não é boa, ela tem a marca da inferioridade. Outra coisa a notar é que o sentido de coação que o autor dá é arbitrário e absoluto. Ou há rendição total, submetimento total ou não há coação? Há o quê? Liberdade? E sua igualdade é a igualdade dos liberais, igualdade de oportunidades e, assim, sob esse ponto de vista, sucesso ou insucesso se credita apenas ao indivíduo...

Estamos na meritocracia, uma espécie de país das maravilhas: diz o autor que, ao longo da história, as castas e classes vão sendo substituídas pelo mérito e que, hoje, se reconheceria como injusta uma inferioridade que não é pessoalmente merecida. Assim, há inferioridades merecidas e imerecidas, justas e injustas. E quem julgará isso? A sociedade de Durkheim com sortilégio do valor social. Apenas não discute quem produziria o critério deste valor... Isto é, como veremos no próximo capítulo, e para lembrar Proudhon, o indivíduo se manifesta, na sociedade, como um “valor de troca ou de opinião”.

Assim, com o desenvolvimento da divisão do trabalho, a desigualdade entre os indivíduos seria sempre crescente, ao mesmo tempo em que se afirmaria, na consciência pública, a necessidade da igualdade de condições exteriores de luta.

De todo modo, a consciência pública, nas sociedades organizadas, estaria bastante debilitada e isso abriria espaço para

tendências subversivas – como as anarquistas? – e que o único remédio seria que a divisão do trabalho se aproximasse cada vez mais do *ideal – palavra do autor* – de espontaneidade. Todos satisfeitos, na meritocracia, nenhuma tendência subversiva, eis seu axioma.

Esse ideal ligaria não apenas cada indivíduo a sua função como também as funções entre si. Todos abelhas nessa colmeia positivista.

Durkheim continua, na segunda seção deste capítulo, dizendo que com o desenvolvimento da divisão do trabalho se dá com uma variedade da solidariedade orgânica a que ele chama de solidariedade contratual.

Com passar do tempo, os contratos assumiriam maior importância e não bastaria que a autoridade pública velasse pelos compromissos contraidos, para o autor, esses contratos devem ser ausentes de toda coação. Dizer algo assim sobre os contratos, só é possível sob uma definição tão restrita da palavra ‘coação’: se um contrato de aluguel, por exemplo, fosse injusto, bastaria o indivíduo procurar estabelecer o contrato com outro. Assume-se uma bilateralidade horizontal onde não existe. O autor, propositadamente, esquece duas questões, nas relações contratuais em nossa sociedade: a fixidez, hierarquia e unilateralidade dos contratos, por um lado, e, por outro, a questão dos monopólios em muitas relações de troca... Nos monopólios a hierarquia é absoluta. O contrato é o sintoma da inexistência de laços de solidariedade, à revelia das peripécias do rabino para provar o contrário.

Durkheim diz que, em uma sociedade, cada objeto de intercâmbio, tem um valor determinado, social. Essa seria a régua de justiça contratual. Uma farsa. Voltemos a outro exemplo: energia elétrica. Na troca entre o dinheiro (hora de vida gasta no trabalho) do consumidor e a energia elétrica, quem estabelece a justiça do intercâmbio? E teria milhares de outros exemplos: salários, preço de passagem em coletivos, preço na telefonia, etc., etc. Na verdade, todos os contratos, nessa sociedade, são uma farsa de equidade e justiça. O contrato é uma invenção da sociedade classista, um *cala-a-boca*. A assinatura do mais fraco é a sua exploração.

O mérito social seria o mecanismo que determinaria a justiça do contrato. Pergunto que mão invisível é essa que distribui o mérito – assim como em economia, que mão invisível é essa que determina o valor (de troca)? Se pensarmos na sociedade classista, é óbvio que a instituição do mérito refletirá os valores da classe hegemônica.

Como o autor propositadamente ignora isso, será capaz de dizer:

*Así, en efecto, los valores de las cosas corresponden **exactamente** a los servicios que prestan y al esfuerzo que cuestan, pues cualquier otro factor capaz de hacerlos variar es, por hipótesis, eliminado. Sin duda, su mérito desigual creará siempre a los hombres situaciones desiguales en la sociedad; pero estas desigualdades sólo son exteriores en apariencia, porque no hacen más que traducir al exterior desigualdades internas, por lo que no tienen otra influencia sobre la determinación de los valores que la de establecer entre éstos una graduación paralela a la jerarquía de las funciones sociales. (DURKHEIM, 2008a, p. 419, negrito meu).*

Sob o jargão econômico, os indivíduos, na meritocracia, são expressos como valor de troca ou opinião, porém, eis o sortilégio, isso é apresentado como se manifestasse seu valor absoluto. Já que acredita no mérito, para o rabino, ricos e pobres de nascimento só podem existir na base de contratos injustos – a herança, que tenderia a desaparecer. São injustos não de forma absoluta, apenas por que não dão igual ponto de partida os indivíduos para, posteriormente, se diferenciarem pelo mérito. Há, nesse sentido, uma grande proximidade com a ideologia liberal aqui.

E mais: que o contrato consensual seria recente na história. E, lá do país das maravilhas, diz que os povos civilizados se negam a contratos de usura. Sua hipocrisia é tamanha que deixa de lado, por exemplo, os bancos, a atividade dos banqueiros é a extorsão legalizada, é a usura por excelência.

Desse desenho social extravagante, que ignora o que se passa, Durkheim encerra o capítulo, com chave-de-ouro, definindo liberdade:

En definitiva, lo que constituye la libertad es la subordinación de las fuerza exteriores a las fuerzas sociales; porque es sólo con esta condición que estas últimas pueden desarrollarse libremente. Ahora bien, esta subordinación es más bien el inverso del orden natural [influencia exclusiva de causas físicas y orgánico-psíquicas], y sólo puede, por lo tanto, realizarse progresivamente, a medida que el hombre se

eleva por encima de las cosas para dictarles su ley, para despojarlas de su carácter fortuito, absurdo, amoral, es decir, en la medida en que se vuelve un ser social, Porque sólo puede escapar de la naturaleza creándose otro mundo desde donde dominarla; este mundo es la sociedad.

La tarea de las sociedades más avanzadas es entonces, se puede decir, una obra de justicia. (DURKHEIM, 2008a, p. 421).

Isto é, liberdade é da sociedade e não das pessoas e, portanto, o ser humano é apenas aquilo que a sociedade faz dele. E se estabelece um sociocentrismo humano contra a natureza, apenas uma variante do especismo. Além do que é risível a obra de justiça das sociedades civilizadas – o resto do planeta que o diga. E a tudo isso Durkheim dá o nome de liberdade e justiça.

3.1.17 Libro 3 – Capítulo III – Otra forma anormal

A terceira forma anormal: quando numa empresa, seja de que tipo seja, as funções estão distribuídas de modo que não oferecem suficiente atividade aos indivíduos. Ocorreria uma perda de força e uma descoordenação das funções.

Diz ainda o autor, em sua lição de administração fordista, que é sabido que, em uma administração em que cada empregado não esteja suficientemente ocupado, os movimentos se ajustariam mal entre si, as operações se realizariam sem unidade, a solidariedade se relaxaria e apareceriam a incoerência e a desordem. Não basta que o trabalho seja compulsório, ele deve ocupar todo o tempo do trabalhador. Já ouço o chicote estalar...

E seu exemplo, com um nome para essa desordem: “*En la corte del Bajo Imperio, las funciones estaban especializadas al infinito, y, sin embargo, resultaba de ello una verdadera **anarquia**.*” (DURKHEIM, 2008a, p 423, negrito meu). Na anarquia o chicote não estala... não há ninguém para apanhar, ninguém para bater...

Assim, o problema não estaria na divisão do trabalho e a falta de um órgão diretor é insuficiente para explicar as coisas, se deveria procurar o problema na enfermidade deste último. Qual a receita?

La primera preocupación de un jefe inteligente y experimentado será suprimir los empleos inútiles, distribuir el trabajo de forma que cada cual esté suficientemente ocupado, aumentar, por consiguiente, la actividad funcional de cada trabajador, y el orden renacerá espontáneamente, al mismo tiempo que el trabajo será más económicamente dirigido. (DURKHEIM, 2008a, p. 423).

Chega a comparar o processo com o funcionamento das máquinas, em que o trabalhador seria, então, as engrenagens cumprindo suas funções, o aumento na velocidade/atividade de uma implica o aumento também na outra e, quando em equilíbrio, um movimento inercial.

Carol J. Adams (2012) o informa que Henry Ford, apoiador do nazismo⁹⁷, contemporâneo de Durkheim, teve seus *insights* desumanos sobre administração numa visita a um matadouro, apenas inverteu o sentido: num matadouro o objetivo é tratar o animal como coisa e ir dissociando suas partes, destroçando os corpos em muitas partes, assassinato e retalhamento, para o humano onívoro consumidor, tornando, confortavelmente para este último, o animal no genérico ‘carne’ e escondendo, num jogo efetivo e simbólico, o referente, ou seja, a dor e violência sentida pelo animal; no fordismo, no mesmo processo de esteira, no lugar de dissociação, há associação das partes da mercadoria, contudo, retalhamento mental do trabalhador e entorpecimento da consciência, morte em vida do mesmo. Nos dois casos superexploração insana e cruel.

O cinismo de Durkheim chama a isso de solidariedade entre as partes. Para ele, a greves (p. 426) seriam produto da falta de solidariedade, mas, traduzindo, com tempo sobrando, o trabalhador tem tempo para se organizar contra sua exploração. E isso não é bom, diz Durkheim, já que impede que o capital se sustente.

⁹⁷ Faz pouco assisti a um documentário – não lembro o título do mesmo – que mostrava que muitos apoiaram as atrocidades nazistas dentro dos países aliados. Nos EUA, o antissemita Henry Ford (1863-1947) era um deles. Causa surpresa? A Wikipédia, no verbete sobre Ford, confirma isso e não só, diz ainda que Ford é o único estadunidense citado de modo honroso por Hitler na sua bíblia nazista, *Minha luta*.

E continua ensinando. A divisão do trabalho tenderia por si mesma a fazer das funções – isto é, os trabalhadores – mais ativas e mais contínuas.

*Los economistas han señalado, desde hace mucho tiempo, las razones de este fenómeno. He aquí las principales: 1º) Cuando los trabajos no están divididos hay que interrumpirse todo el tiempo, pasar de una ocupación a otra. La división del trabajo economiza todo ese tiempo perdido; según la expresión de **Karl Marx**, cierra los poros de la jornada. 2º) La actividad funcional aumenta con la habilidad y el talento del trabajador, que la división del trabajo desarrolla; hay menos tiempo empleado en las dudas y en los tanteos. (DURKHEIM, 2008a, p. 427).*

Certamente, esses traços da divisão do trabalho só podem ser creditados aos economistas liberais, a voz da burguesia, com vimos, Proudhon e Tocqueville mostram o significado para o trabalhador da divisão do trabalho, que nada tem com seu desenvolvimento e de suas habilidades. Causará surpresa Marx ser citado aqui, juntado aos economistas liberais, sem oposição ou contradição? Não deveria: nem pelo teor de seus escritos, nem pelo que vimos da aplicação de sua receita, para a transformação russa⁹⁸.

E o administrador Durkheim, termina seu último capítulo com a moral da história contada até aqui:

Nos vemos conducidos, de este modo, a reconocer una nueva razón que hace de la división del trabajo una fuente de cohesión social. No sólo vuelve a los individuos solidarios, como hasta aquí hemos dicho, porque limita la actividad de

⁹⁸ Antliff (2009) mostra que, uma vez os bolcheviques hegemônicos e vencedores na revolução russa de 1917, Lênin, o novo czar, estará interessado na administração científica da sociedade, muito interessado, então, em receituários como o fordismo e o taylorismo, nas receitas da divisão do trabalho eficiente. Esses fatos só mostram que as semelhanças, entre bolcheviques e nazistas, vão muito além das já apontadas, por exemplo, por Reich (2001). As revoluções comunistas significaram para os trabalhadores superexploração tanto quanto no capitalismo.

cada uno, sino también porque aumenta. Hace crecer la unidad del organismo por el solo hecho de que aumenta la vida; al menos, en el estado normal, no produce uno de estos efectos sin el otro. (DURKHEIM, 2008a, p. 428).

Está completo o desenho do presídio.

3.1.18 Conclusión

Nesta conclusão, Durkheim diz que, agora, pode resolver o problema a que se propôs no começo do livro. Ou seja, finaliza sua obra moral.

Começa por reproduzir as ideias sobre a moral implicada nos dois tipos de solidariedade. E diz que a primeira se reduziu a uma fórmula bastante abstrata de um ideal de humanidade. E seria esse nível de abstração que conviria, como um guarda-chuva, a todos os “homens”. Diz ainda que entre essas duas solidariedades há um certo nível de antagonismo, porém, ambas conduziram a um mesmo fim.

E disserta sobre a moralidade como as regras que enunciam as condições fundamentais da solidariedade social, e o direito e a moral seriam os conjuntos de laços que nos uniriam à sociedade e uns com os outros. Nada mais enganoso, diz o rabino, que definir a moralidade a partir da liberdade, já que consistiria, melhor dizendo, “num estado de dependência” (p. 431). Mais uma vez fica clara a oposição e contradição entre o pensamento positivista e o anarquista, este último constitui formas de moralidade baseadas na liberdade, em que a sociedade é feita para os indivíduos autônomos que, ao se unirem, quando querem ou têm interesse, o fariam segundo a solidariedade, não como dependência, mas como ajuda mútua. Uma moralidade baseada em liberdade, desejo e solidariedade. Durkheim, aliás, nega a possibilidade de uma moralidade do indivíduo.

O rabino afirma ainda:

Ahora bien, no sólo la división del trabajo presenta el carácter por el cual definimos la moralidad, sino que tiende cada vez más a

convertirse en la condición esencial de la solidaridad social. A medida que se avanza en la evolución, los lazos que unen el individuo a su familia, al suelo natal, a las tradiciones que le ha legado el pasado, a los usos colectivos, se distienden. (DURKHEIM, 2008a, p. 432).

É possível perceber que essa moralidade desenhada por Durkheim depende do mundo do trabalho. É até estranho pensar que o autor não toca sequer na relação entre trabalho e tecnologia. Já no século 19, se não antes, há, em linhas gerais, duas perspectivas para essa relação: as máquinas darão qualidade de vida e tempo livre aos trabalhadores, ou serão motivo de sua superexploração e desemprego. Obviamente, como Durkheim evita questões espinhosas desse tipo, há um silêncio. Porém, como vemos, a segunda perspectiva é a que tem sido validada historicamente: os seres humanos trabalham mais e há cada vez menos postos de trabalho, proporcionalmente ao avanço demografia. Assim, se toda a solidariedade orgânica, que seria típica das sociedades europeizadas, em Durkheim, está baseada no trabalho e no volume deste, como agregar aos que serão, em cada vez maior número, impossibilitados a isso? Certamente, a solução para esses “parasitas” – lembre o leitor a definição restrita dos positivistas em relação a quem compõe a tal humanidade – deve ser prisão, o hospício ou a cova, não?

Para o rabino, nosso dever na sociedade do ápice da divisão do trabalho é “*limitar nuestro horizonte, elegir una tarea definida y comprometernos enteramente en ella, en lugar de hacer de nuestro ser una suerte de obra de arte acabada, completa que extraiga todo su valor de si misma y no de los servicios que presta.*” (DURKHEIM, 2008a, p. 433).

Novamente, como em outras partes de sua obra, há um discurso contra o diletante. Como gente desapegada da sociedade, sem consciência de seus deveres de abelha ou formiga.

Aí, Durkheim pergunta: se a divisão do trabalho fazendo de nosso ser um ser incompleto, não levaria a uma diminuição da personalidade individual? Repete que a especialização, coisa já discutida antes, levaria a um desenvolvimento da personalidade. E responde com uma pergunta retórica: “por que uma atividade mais extensa e, portanto, mais superficial, seria superior a uma atividade mais concentrada, porém, mais circunscrita?”. Diz que querer ver no “selvagem” a liberdade e a personalidade desenvolvida é apenas uma ilusão.

Na segunda seção da conclusão, começa a dizer do ideal de humanidade unida e fraterna, e que se esse ideal se realizar, só pode advir da divisão do trabalho. E, como Comte, já vê o prenúncio disso entre os europeus. E na nota de número 6, dissertando por uma não demonstrada possibilidade de uma sociedade única e global, subscreve seu aval à guerra, colonização e à pilhagem ao dizer:

Nada dice que la diversidad intelectual y moral de las sociedades deba mantenerse. La expansión cada vez mayor de las sociedades superiores, de donde resulta la absorción o eliminación de las sociedades menos avanzadas, tiende, en todo caso, a disminuirla. (DURKHEIM, 2008a, p. 437).

Assim, em termos supostamente neutros como “expansão” mostra o que é a sua solidariedade e a objetividade positivista.

E, na última seção da conclusão, diz que a sociedade atual estaria vivendo um momento de crise moral, pelo recuo da solidariedade mecânica e o estabelecimento ainda incompleto da solidariedade orgânica. Qual o remédio? Nega, indireta ou implicitamente, a solução comteana como artificial, que não faria cessar esse estado de anomia – a crise moral. E, então, Durkheim lança seu projeto de sociedade, ainda que diferenciado de Comte, tem suas raízes no mesmo cenário identificado por aquele:

En una palabra, nuestro primer deber hoy es construirnos una moral. Una obra semejante no puede improvisarse en el silencio del gabinete; sólo puede elevarse por sí misma, poco a poco, bajo la presión de las causas internas que la vuelven necesaria. Pero para lo que la reflexión puede y debe servir es para señalar el fin que hay que alcanzar. Eso es lo que hemos tratado de hacer. (DURKHEIM, 2008a, p. 440).

3.1.19 Prefacio a la segunda edición

Chegou o momento de algumas palavras sobre esse segundo prefácio. Não sei exatamente o ano em que se deu a segunda edição de *A divisão do trabalho social*. Em todo caso, pelo que pude deduzir da nota de rodapé número 2, foi escrito depois de *O Suicídio*. Não só. Os escritos daqui são muito semelhantes à conclusão daquela obra.

O desejo do autor é que esse segundo prefácio seja uma espécie de complementação da obra. E é o esboço de um projeto de sociedade do autor. Ou seja, detalha o que deixou vagamente expresso na conclusão.

Diz que a anomia, ou a grave crise moral da sociedade de sua época, advém, principalmente, da esfera econômica. Na vida econômica dessas sociedades, que chama de industriais, a moral profissional estaria em estado rudimentar, desprovida de todo caráter jurídico, apenas baseada na opinião pública. Uma anarquia, verdadeiro fenômeno mórbido (DURKHEIM, 2008a, p. 91).

Faltaria o sentimento de dever a ser fomentando em nós constantemente. Qual seria o remédio? Para o autor a solução não poderia vir nem da sociedade política – seja lá o que isso seja – nem do estado. O remédio seria a corporação de ofício, que reuniria todos os agentes de uma indústria organizados num mesmo corpo.

O organismo mais parecido com isso seria o sindicato, porém, ainda teriam uma organização rudimentar, seriam privados, não estariam nem regulamentados, nem legalizados, não estariam reunidos ou federados. Para que a corporação/sindicato possa cumprir o papel apontado por Durkheim teria de tornar-se, nas palavras dele, “uma instituição pública” (DURKHEIM, 2008a, p. 94). Isso, certamente, poderia ser traduzido por ‘sob o controle do estado’.

Passa por uma revisão da história de corporações de ofício, dizendo que, com algumas adaptações, elas poderiam cumprir o papel de organizadoras morais.

Não seria apenas a sociedade a interessada:

Y tampoco es la sociedad la única interesada en que estos grupos especiales se formen para regular la actividad que se desarrolla en ellos y que, de otra manera, se volvería anárquica: el individuo encuentra en ellos una fuente de

*alegrías, pues la **anarquía** le resulta dolorosa.*
(DURKHEIM, 2008a, p. 101, negritos meus).

Como n’*O Suicídio*, ‘anarquia’ aparece como ‘anomia’ e toma um lugar muito mais frequente que aquela. Como já disse, um sortilégio político, uma estratégia, naquele momento da história, de reafirmar anarquia como bagunça ou caos.

Nesse desenho teórico, os sindicatos ou corporações de ofício seriam a base da sociedade. Está desenhada uma teoria federalista? Sim, e isso é o mais interessante: no século 19 esse foi um tema recorrente. Os anarquistas criam sua versão federalista, o federalismo libertário, em que os sindicatos e associações se federariam e seriam a base da sociedade – prescindindo, obviamente do estado – voltada à liberdade dos indivíduos. Apesar disso, nessa anarquia, a sociedade industrial e o trabalho estão mantidos, está mantida a fórmula europeia de mundo. Desconfio desse desenho social. E o federalismo de Durkheim? O estado é escamoteado como cérebro social na condição de coordenador das ações. Mesmo Durkheim avisando, em seu passeio histórico, do perigo do estado subordinar as corporações, como já teria acontecido em alguns momentos, são só palavras. Durkheim quer ignorar que o estado não pode suportar organismos concorrentes. Anos depois desses escritos do rabino, os acontecimentos provaram isso, os estados subordinaram, definitivamente, os sindicatos. Aqui, no Brasil, a pelegagem marxista, católica e fascista deu vivas, quando Getúlio Vargas controlou os sindicatos e os subordinou. Por um lado, desarmou os sindicatos de qualquer possibilidade real de luta, por outro, criou os sindicalistas profissionais, uma elitizinha dos trabalhadores sempre pronta a emperrear os movimentos quando a luta se radicaliza, a fazer acordos com patronato e estado, almejando, em futuro próximo ou distante, participar de ambos. Lembremos: um desses profissionais do sindicato foi presidente deste país e encarnou a fantasia ridícula de salvador da pátria.

Toda essa transformação dos sindicatos/corporações em elemento base da sociedade – organizado, federado, legalizado – seria necessária, para o autor, porque o estado está muito longe do indivíduo, de sua vida moral. Serviriam, então, de (inter)mediador entre estado e indivíduo, em sua função social e moral(izante).

Aqui termina o livro. A história nos ensinou a que mundo a fórmula do rabino positivista nos conduziria – bem, como o projeto marxista, aqui evocado de passagem.

4 FERDINAND DE SAUSSURE E O CURSO DE LINGÜÍSTICA GERAL

O cruzamento entre biografia e obra teórica é sempre problemático, questionável e só pode se estabelecer na base da verossimilhança, serve apenas de suplemento dispensável. Para interpretar o *Curso de Linguística Geral* (CLG), as coisas ficam ainda mais problemáticas: não foi Saussure quem o escreveu, em certa medida – pequena ou grande? – é um livro apócrifo⁹⁹. Foi escrito por três de seus ouvintes – ou, como gostam de chamá-los, discípulos – a partir de suas anotações das aulas de Saussure, na Universidade de Genebra. Assim, é pertinente perguntar: se há alguma vida (in)confessa no CLG, qual seria essa? A de Saussure? Ou as de seus discípulos? Ou todas? Como seria impossível separar as contribuições que seriam dos escritores e das do inspirador da obra, Saussure? O caminho interpretativo com base na biografia é um recurso bem pouco significativo.

Portanto, em relação a Saussure, me decidi por traçar, na medida do possível, outro caminho: perceber que tipo de biografia traçam para esse homem e, percebimento já feito, como essa(s) escritas biografia(s) evoca(m) uma certa cosmogonia para a linguística.

As biografias de Saussure, pequenos textos, a que tive acesso são de todo enfadonhas. Há ali, normalmente, seu percurso não de homem por inteiro, mas apenas de pesquisador, ou seja, um fragmento. São, normalmente, biografias que se reproduzem, se repetem e quase não tem interesse pela vida do biografado, Saussure é reduzido, humanamente, a quase nada. Biografias des-pessoalizadoras do biografado, interessadas apenas em seus feitos teóricos. Canhestras.

Escassez de informações ou faria esse tipo de concepção biográfica parte do mesmo viés em que estão ancoradas as ciências: à objetividade científica, os detalhes pessoais são inúteis e indesejáveis? Para além desse desejo de obstrução à subjetividade em funcionamento, é preciso ver também que a imagem do cientista in-formado na objetividade científica é produtiva politicamente, é possível continuar sempre com a mitologia do cientista altruísta, desinteressado,

⁹⁹ Sobre essa questão ver GIBIN, Fernando Curtti. A Originalidade nos Textos Saussurianos: Uma Questão de Leitura? In: **LINGUASAGEM**: Revista Eletrônica de Popularização Científica em Ciência da Linguagem. Disponível em: <http://www.letras.ufscar.br/linguasagem/edicao13/art_04.php> . Acesso em: 10 out. 2010.

encavernado em seu laboratório ou gabinete de estudos em benefício da humanidade, sem possíveis relações eticamente duvidosas com o mundo. É preciso manter a aura de prestígio do clero científico, do contrário, há o risco de desacreditado o clero, desacreditada a teologia, isto é, a ciência.

Teria sido Saussure, assim, apenas um fragmento de gente: um cientista em clausura? Suas biografias dão a entender que sim. Vai-se além: enclausurado no seu fazer científico porque um gênio, nada menos que isso. Um gênio atormentado na escuridão do seu esconderijo. Que vem a ser isso: um gênio? Um estúpido hiper-especializado? Alguém com alguma síndrome com traços autísticos? Ou uma fábula? Nunca conheci um gênio...

Que significa chamar Saussure de gênio? A não ser contaminar a linguística com essa luminosidade? Uma mitologia do semi-deus?

Uma comparação prestigiosa, no *Prefácio à Edição Brasileira do Curso*, escrita por Isaac Nicolau Salum:

Entretanto, hoje não se pode deixar de reconhecer que o *Cours* levanta uma série interminável de problemas. Porque, no que toca a eles, Saussure – como Sócrates e Jesus – é recebido “de segunda mão”. Conhecemos Sócrates pelo que Xenofonte e Platão escreveram como sendo dele. O primeiro era muito pouco filósofo para entendê-lo, e o segundo, filósofo demais para não ir além dele, ambos distorcendo-o. Jesus nada escreveu senão na areia: seus ensinamentos são os que nos transmitiram os seus discípulos, alguns dos quais não foram testemunhas oculares. (SAUSSURE, p. XVI).

Há um discurso sobre o mesmo que toca o mito religioso, colocando-o no nível do profeta, do salvador ou do transformador cultural, que elevaria nossa consciência tosca e mundana. Dito no jargão de hoje, ridiculamente, que nos (e)levaria do senso comum ao senso (posto como) incomum do pensamento científico¹⁰⁰. O brilho ressalta as hierarquias.

¹⁰⁰ Mais uma das hierarquias tediosas calcada na ideia de verdade: o senso comum seria o senso da maioria, cotidiano e longe da verdade, o científico estaria mais próximo da verdade,

Toda essa caricatura não é à toa: há, para além da apresentação do gênio, no *Curso de Linguística Geral*, em sua introdução, uma profecia autorrealizada, de anúncio dos novos tempos. Lá se narra e se analisa certo percurso dos estudos sobre linguagem na história (europeia, óbvio), daquilo que ainda não seria a ciência linguística, e se marca o nascimento desta, pela especificação, efetuada no próprio livro, de seu objeto como ciência. O homem-deus, por sua graça, cria, faz emergir das águas turbulentas e turvas, essa ciência. É ciência porque nasce positivista, e, por seu gênio, brilha. Narra-se uma história que tem seu ápice na própria existência do *Curso*.

Até agora, as duas melhores fontes sobre a vida de Ferdinand de Saussure são o *Prefácio à Edição Brasileira* de minha edição do CLG, pela editora Cultrix¹⁰¹, e um livreto ainda mais interessante que achei em minhas andanças por Buenos Aires: *Ferdinand de Saussure para principiantes* (GORDON; LUBELL, 2010). Essa pequena obra, parte de uma coleção sobre *grandes* nomes, adota uma configuração mista: entre texto escrito e linguagem de quadrinhos, ao que parece, é uma introdução digerível para estudantes universitários que, provavelmente, nunca lerão o CLG. E com essa configuração, aqui ou ali, encontro detalhes peculiares da vida de Saussure. E, para não ser injusto, a obra de Depecker, *Compreender Saussure a partir dos manuscritos* (2012), traz uns mínimos acréscimos e correções a essas outras duas obras, algo defasadas.

Vamos aos retalhos de vida: Ferninand de Saussure nasce em Genebra, Suíça, em 26 de novembro de 1857. Quase três meses depois da morte de Auguste Comte e quase cinco meses antes do nascimento de Émile Durkheim. Sua família é de origem francesa trasladada à Genebra no século XVII, consequência de perseguições sofridas pelo fato de serem protestantes. Os bons cristãos amam mandar gente para o paraíso: estão sempre tentando salvar as almas alheias assassinando, perseguindo e torturando... Sua família, que se esquivou desse divino procedimento, ao longo do tempo, contou com vários eruditos. Seu vovô, por exemplo, era um naturalista ligado à física, química, geologia e mineralogia – anedótico: por causa dele, há um minério *descoberto*(?) e batizado pelo

ou seria o verdadeiro. Ignorantes X sábios... Isso implica um tipo de relação política em que os primeiros deveriam ser calados para a fala iluminada dos segundos, com toda sua autoridade...

¹⁰¹ É uma edição sem data e há muito, comprada por mim num sebo. Veio com um nome e um ano, isto é, alguma pista de datação – Isabella Touacci, 1970. Mulher que provavelmente vendeu esse exemplar, ou porque precisava de dinheiro, ou, pobre coitada, não enxergou a genialidade do mestre Saussure e se desfez da obra – ou os dois casos.

nome da família: saussurita¹⁰². Por Depecker (2012) ficamos sabendo que era uma família muito abastada, quando esse autor nos diz que mais um tanto de manuscritos de Saussure foram encontrados faz pouco, ao iniciarem uma reforma num castelo da família.

Por volta dos seus 10 anos tem contato com Adolphe Pictet, outro linguista, quem irá educá-lo. Diz-se no *Saussure para principiantes* (2010, p. 5) que aos 13 anos já sabia francês, alemão, inglês e latim. Isso é apresentado como um grande feito¹⁰³. Sabendo de sua origem familiar (a rigidez da educação protestante), o país de seu nascimento e seu preceptor, não me parece um feito de gênio, apenas consequência de sua micro-história pessoal.

Seus primeiros anos de escola foram em instituição privada e como terminou muito jovem teve de esperar um ano para ir ao Ginásio de Genebra, segundo Depecker, Saussure achou aquele um ano perdido. Aos 15, diz-se, ridiculamente, *Saussure para principiantes* (2010, p. 5), “*empezó a tratar de explicar el sistema general de las lenguas*”, como se o pobre menino¹⁰⁴, roubado dos ócios da infância, já tivesse nascido com suas teses: aos 15, o sistema geral das línguas?

Entre 1875 e 1876, teria estudado física, química, latim, grego, teologia e direito. Novamente, na contabilidade pessoal do jovem Saussure, teria sido mais um ano perdido, apenas o teria inscrito numa tradição de família.

Aos 21 anos, o jovem, ainda no bom caminho, está em Leipzig, Alemanha, e, entre 1877 e 1878, “[...] *produjo el primer estallido de su gênio, que fue (respirar hondo): Mémoire sur le système primitif des voylles dans les langues indoeuropéennes.*” (Informe sobre o sistema

¹⁰² É um minério esverdeado resultante da alteração de certos feldspatos, podendo simular a jade. No livro que tomo por base se diz que a descoberta desse minério foi obra de Nicolas-Theodore de Saussure, mas, no iluminismo contemporâneo da Wikipédia, se diz que foi obra de Horace Benedict de Saussure (considerado o criador do alpinismo, imagino que queiram dizer como prática esportiva). Bem, de todo modo é uma questão familiar...

¹⁰³ As atuais discussões sobre cognição têm apontado para certa facilidade na aquisição/aprendizado de línguas na infância, como coisa corriqueira mesmo. Algumas dessas teorias até têm um marco final para essa facilidade que é justamente 12/13 anos. Se assim é, não é nenhum grande feito... Crianças nascidas em lugares multilíngues falam várias línguas e isso não demonstra nenhuma habilidade extra-ordinária, nenhuma genialidade, aliás...

¹⁰⁴ Sei bem que as concepções sobre as crianças têm variação no tempo, geográfica e étnica, contudo, isso não desfaz o problema de imposição de trabalho naquela educação protestante. Ao que tudo indica, Saussure foi submetido a um regime intenso de trabalho intelectual desde a infância com pouco tempo para si e seus ócios e, também trágico, nasceu já com destino pré-determinado pela família: filho de eruditos, um erudito?

primitivo das vogais nas línguas indoeuropeias)¹⁰⁵ (GORDON; LUBELL, 2010, p. 5). Note-se que os autores dessa citação, retirada do *Ferdinand de Saussure para principiantes*, investem mesmo na imagem de gênio e, por tabela, na mediocridade prevista de seus leitores: “respirar fundo”?

Ainda na Universidade de Leiping, em 1880, em fevereiro, se doutora com a tese *De l'emploi du genitif absolu em sanskrit*. Depois do doutorado, os informes biográficos dizem que foi para Lituânia. Até Depecker (2012) não teve a informação de que Saussure estudava o lituano antigo, como uma das línguas indo-europeias, então, deduzo que sua viagem àquele país se deu por essa motivação.

Da Lituânia à Paris, onde começou sua carreira de docente, aos 24 anos. E, em 1891, é nomeado professor na Universidade de Genebra. De 1880 a 1891, há uma lacuna grande sobre sua vida narrada nas biografias: além de ser professor em Paris e secretário adjunto da Sociedade Linguística de Paris e diretor de uma publicação, de nada mais se tem de notícias.

Durante os 21 anos seguintes, Saussure oferece, naquela universidade, um curso sobre o sânscrito antigo. Nada publica (pelo menos digno de ser notado pelos seus biógrafos) nesse tempo todo. Esse período mostraria uma profunda estagnação produtiva por parte do *gênio*?

Apenas em 1907, 1908/09 e 1910/11 ministra três Cursos de Linguística Geral, bases pelas quais alguns de seus estudantes constituíram o CLG. E, segundo *Saussure para principiantes* (GORDON; LUBELL, p. 6), esses três cursos apenas ocorreram por

¹⁰⁵ Em 1997, participei de um curso de extensão universitária na PUC/SP promovido pelo linguista e semiótico Izidoro Blickstein intitulado *Semiótica do Discurso Racista*. Nesse curso, Blickstein tentava desvendar a máquina de propaganda nazista, na Alemanha hitlerista. Na introdução do curso, mostrava os sintomas do antissemitismo existente naquele país já desde o século 19 e o desenvolvimento das bases do arianismo hitlerista. Nesse momento, cito de memória, diz de como os linguistas alemães postulavam a proximidade do alemão com o sânscrito e, portanto, do indo-europeu (língua especulativa que teria sido a mãe, a origem, de alguns grupos de línguas existente na Europa, Índia e Pérsia, todas parte da etnicidade ariana), isso tudo como índice de pureza racial, ou seja, por essa suposta proximidade originária, os alemães seriam mais arianos, teriam mais *pedigree*, que outros povos também de origem ariana. Então, Blickstein diz que, nesse trabalho citado de Saussure, esse autor vai provar a falácia da postulação dos linguistas alemães por uma questão com as vogais dessas línguas. Não lembro de Blickstein ter dito se Saussure faz disso uma bandeira e, se assim fosse, sob quais motivações. Sim porque uma bandeira assim empunhada poderia ter pelo menos motivos distintos: um seria lutar contra o arianismo e teorias racistas de um modo geral e outro por questões nacionalistas, não podemos esquecer que Saussure era franco-suíço e que franceses e alemães sustenta(ram) rixas históricas.

imposição das autoridades daquela universidade. Ou seja, se diferente fosse, teriam ocorrido vinte e um anos de silêncio?

Dizem ainda *Saussure para principiantes* (GORDON; LUBELL, 2010, p. 7):

Había trazado sus lineamentos principales en 1890, y les confesó a sus alumnos que desde entonces no había agregado nada. La dificultad del tema lo desalentaba y no quería volver a él. Creía sinceramente que no tenía nada valioso que decir sobre la lingüística general.

Com Depecker (2012) descobrimos que se publicamente houve da parte de Saussure uma imensa inatividade intelectual, privadamente, escreveu milhares de páginas sobre questões linguísticas. E essas mesmas páginas mostram que de modo algum seu pensamento estagnou por volta de 1890. De qualquer modo, parece ter sido contrariado em seu silêncio: alguns dos estudantes que assistiram a seus cursos escreveram um livro a partir dos mesmos.

Além do mais, outra questão a ser levantada e muito importante para essa tese é: apontam duas possíveis influências da sociologia de sua época, uma de Gabriel Tarde, e outra de Émile Durkheim. Se qualquer dessas influências aconteceu, seu pensamento não poderia ter estagnado em 1890. Sem os achados dos manuscritos, questões como essas, de uma biografia de escassas informações, tornariam ainda mais complexo estabelecer uma relação relativamente evidenciável entre Saussure e o CLG. É óbvio que o livro só existe sob a influência da vida de Saussure, porém, quanto de sua influência teria criado e sustentaria o CLG?

Uma arqueologia, talvez, relevante, que não me seria possível, se ela é possível, seria também investigar em que tradição intelectual Charles Bally, Albert Sechehaye, organizadores do CLG, e Albert Riedlinger, colaborador do mesmo, estão inscritos para tentarmos entender um pouco mais da obra e, ainda sim, seria apenas um grande trabalho especulativo. Esses são, efetivamente, os três escritores do CLG.

Com tanta escassez sobre as autorias desse livro cuja influência se perpetua na linguística, e não só, torna o cruzamento entre o pensamento teórico desenhado no CLG e as ressonâncias, sejam de

Durkheim, ou, dubiamente, de Tarde, apenas uma questão de similitudes, probabilidades e verossimilhança.

Depecker (2012, p. 141), em seu recorte dos manuscritos de Saussure – tentativa corretiva do CLG –, sugere proximidade do pensamento de Saussure com o de Durkheim. Essas questões serão debatidas mais adiante.

Em 27 de fevereiro de 1913, o obscuro Saussure morre sem saber que seu nome seria inscrito na ciência da linguagem como pedra fundamental. Terá ascendido, o escolhido, ao paraíso? Não saberemos jamais, mas seus discípulos se fartaram do seu corpo e de seu sangue: em 1916, o *Curso de Linguística Geral* vem a público, contudo, seu sucesso não é imediato, alguns anos se passam até assumir o lugar que reservaram ao mesmo.

4.1 O SURGIMENTO DA LINGÜÍSTICA: UMA PROFECIA, UM OBJETO DES-SUBJETIVADO E UM MÉTODO

Em 1916, nasce uma filha infeliz e legítima da virada do século 19/20 europeu. A filha bastarda de um homem, Ferdinand de Saussure, e adotada e re-criada por seus discípulos. Uma filha mal criada, porém, festejada: nasce a linguística, a positivista ciência da linguagem.

O marco desse nascimento é o *Curso de Linguística Geral*. Um livro pouco mais que medíocre, que não resistiria a um leitor mais intransigente. Contudo, a mediocridade da obra importava e importa pouco: o que importa é o estranho ato político que é em si. Não reconhecível de imediato, em 1916, mas que, em alguns poucos anos posteriores se torna conveniente e convincente para os que vieram depois.

Esse livro cheio de pequenas e grandes incongruências possui uma introdução em que se pode deparar com o registro de nascimento da linguística, reconhecido depois. Como se dá a coisa toda? Nessa fatídica introdução, seus autores fazem uma muito genérica, portanto rasa, revisão dos estudos linguísticos anteriores ao próprio livro.

Aqui, já aparece o esquema conteano:

Así, al estudiar el desarrollo total de la inteligencia humana en sus distintas esferas de

actividad, desde sus comienzos hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental [...] Esta ley consiste en que cada una de nuestras principales especulaciones, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos distintos: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto, y el estado científico o positivo. [...] el primero el punto de partida necesario de la inteligencia humana, el tercero su estado fijo y definitivo, y el segundo está destinado en forma exclusiva a servir de transición. (COMTE, 2009, p.17).

Ou, poderia também chamar de esquema durkheimiano, apesar de suas diferenças nos detalhes, quase perfeitamente permutáveis. Nessa formulação teleológica tão etnocêntrica¹⁰⁶, se vislumbra o jogo da verdade: o primeiro estado seria o fictício, o falso e se caminharia para o verdadeiro, o definitivo, o positivo, a verdadeira ciência. Da religião às ciências positivas?

Contudo, seguindo o esquema, qual o conteúdo de cada um dos estágios? O estágio teológico seria o momento em que se buscam conhecimentos absolutos; o segundo e transitório, o metafísico, seria o momento das abstrações personificadas; já o terceiro, o científico, se renunciaria a buscar as causas e origens dos fenômenos e o foco seria nas leis invariáveis dos mesmos.

Partilhando desse esquema, os escritores do CLG, contabilizam estudos gramaticais, filológicos e o ápice que é o próprio livro. A fase da gramática, normativa com seus absolutos, depois, da filologia, um longo tempo em que estariam desde Alexandria aos estudos histórico-comparativos, estudos que consideravam “a língua como uma esfera à parte, um quarto reino da Natureza” (p. 10) – uma abstração personificada? –, dos germanistas, dos neogramáticos, etc. Diferentes estudos que não chegaram “a constituir a **verdadeira** ciência da linguagem” (p. 10, grifo meu). Segundo ainda os autores escribas saussureanos, esses estudos não definiram a natureza de seu objeto de

¹⁰⁶ Talvez, dizer teleológico e etnocêntrico, em termos de teorias sócio-históricas, seja apenas uma tautologia. No futuro/presente estarão sempre projetados os valores culturais daquele que formula projeções, mesmo que em retrospectiva, como no caso, mas com desdobramentos futuristas, afinal, o último estágio é da projeção é o permanente, o definitivo.

estudo e, portanto, foram incapazes de estabelecer uma ciência com seu método condizente.

Entretanto, por grandes que sejam os serviços prestados por essa escola [se refere aos estudos anteriores ao CLG], não se pode dizer que tenha esclarecido a totalidade da questão e, ainda hoje, os problemas fundamentais da Linguística Geral aguardam uma solução. (SAUSSURE, p. 12).

Afinal, qual é o objeto da linguística que os outros não definiram? Para Saussure & Cia¹⁰⁷ é a língua (L) que é um algo (X) tal que esse $X=Y$ - (linguagem + fala). Não faço firulas com assépticas inscrições matemáticas: no CLG, o pensamento matemático toma o lugar do pensamento biológico¹⁰⁸. Esse último, em relação às línguas não foi metafórico, como gostam de dizer alguns historiadores dos estudos sobre linguagem, assim como a adoção saussureana de modelos matemáticos não é metafórica.

¹⁰⁷ A partir desse ponto, ou usarei CLG no lugar de autor, ou Saussure & Cia, para marcar a coletividade autoral inscrita no livro, Saussure e seus discípulos. Com isso não pretendo proteger Ferdinand de Saussure, apenas problematizar a entidade autor. Autor, nesse e em qualquer caso, é um nome fantasia e que hoje serve de coisa rentável e monopólio de saberes e prazeres. Se somos capazes de escrever textos é sim em parte por nossos próprios esforços, isso é inegável, e em parte por nos apropriarmos dos esforços de todos os outros humanos, do presente e do passado. Desse ponto, o *copyright*, direitos autorais, é uma falácia capitalista, é preciso incitar a socialização radical das construções humanas, de suas obras. Desrespeitar a lei. Ao *copyright* se responde com o *copyleft* – palavra surgida como uma brincadeira, um jogo linguístico, nos meios libertários: *right*, por si só, em inglês, pode ser interpretado como ‘direita’, além de ‘direito’, no sentido jurídico, e *left*, ‘esquerda’ – e outras formas de subversão. Outra questão que deveria ser discutida é o plágio, inclusive na academia. Plágio é um crime ou algo desonroso apenas nesse contexto, em que se disputam dinheiro e prestígio intelectual, é só aí que o conceito de plágio faz sentido. Na tediosa roda do crime e castigo é mais um dos crimes: se subordina a existência das obras a uma questão mesquinamente proprietária, monopolista. Rompe-se com a solidariedade entre as pessoas. O plagiador no dever da originalidade controlada e rentável é um oportunista, lido como um corrupto. A corrupção, na sociedade dos macropoderes, quando utilizada pelos não-empoderados, é o estilingue contra os gigantes...

¹⁰⁸ Os autores do CLG marcam uma ruptura com o discurso biologizante, diferentemente do que fez Durkheim, para quem, como havia sugerido Comte, a sociologia seria uma espécie de continuidade mais complexa da biologia. É desta última que Durkheim retira a autoridade de sua cientificidade.

A língua, esse algo, sob a capa matemática, será pensada como sistema. Apenas em nome da eficiência descritiva? Não. No sistema não há vida, não há subjetividades, não há volições, voluntarismos, não há política. O pensamento simbólico investido na construção de sistemas é um pensamento impiedoso, ignora o humano, o descarta. Filho do século 20: todos vimos, ou soubemos, como os sistemas, à direita ou à esquerda, foram impiedosos, como descartaram corpos e colonizaram, ataram as mentes. Saímos disso?

O coração do sistema saussureano é o signo, pura abstração, descarnado. A vontade é corpo, é instabilidade, flutuação. Mesmo teorias bem pouco libertárias, como a *Gramática de Port-Royal*, do século 17, conseguiram ser mais generosas. Nessa gramática racionalista e que se quer universal (o mesmo espírito uniformizador europeu) há uma aposta numa volição humana, num desejo racional, que teria constituído as línguas. Voluntarismo racionalista. Naquela gramática se esboça na teoria: a velha e tediosa dualidade cristã entre corpo e matéria, a parte material, os sons, e a parte espiritual, as operações do espírito (ARNAULD; LANCELOT, 1992, p. 29). Lá, o espírito é soberano, não é passivo, não é máquina, não é um autômato. Já no signo saussureano são descartados corpo (som, entonação, volição, paixão, subjetividade) e espírito (o pensamento é amorfo e esculpido de fora, por uma entidade mágica, uma hidra de duas cabeças: língua-sociedade). O século 20 assassinou genocidamente os corpos: paixão, insurgência, vontade, diferença, indivíduos foram sistematicamente eliminados em nome dos sistemas.

Lucidamente, Albert Camus, em seu *O Homem Revoltado* (1996), diz que a filosofia moderna vai sistematicamente justificar o assassinato, o terrorismo em nome da ideia, em nome do sistema. Não é só a filosofia, a ciência também o fará no reino teórico e na sua produção tecnológica, seu produto.

A linguagem, a carne se manifestando, dizem Saussure & Cia, é coisa para outras ciências como a psicologia, a fala é algo acidental porque singular, porque individual e o indivíduo não interessa a seu sistema. Que outros, se puderem, se ocupem disso.

Estabelecido o objeto de pesquisa, a língua, o outro passo é uma discussão de método, é preciso formar uma metodologia que diferencie essa nova ciência do que se fazia antes, então, transformado discursivamente em um fazer não-científico, falso. Na nova metodologia, o antigo método histórico, ou diacrônico, cederá lugar ao vislumbre sincrônico: a língua – o sistema – recortada e dissecada, numa lâmina de tempo, uma espécie de fotografia do sistema, a partir da qual

se poderia mapear seus elementos e suas relações. Um bisturi e um microscópio.

Se muito do fazer diacrônico está baseado, *necessariamente*, em registro escrito, por exemplo, a comparação entre línguas contemporâneas e desaparecidas, em que se baseará o fazer sincrônico? A resposta surge e no contexto do livro, do CLG, seus detalhes são muito obscuros: o novo método se situará no universo da fala.

Contudo a fala, no GLG, é pouco menos que uma afirmação de princípios. Há, como veremos mais adiante, toda uma blindagem ao que seriam os aspectos acidentais da fala, ou seja, aos aspectos subjetivos, singulares, individuais da fala. O falante é o caos, a anarquia.

De mais a mais, por todo o CLG, não se vê nada realmente referente à fala(ntes), os exemplos linguísticos são incipientes e são extraídos tanto de exemplos da escrita e um certo conhecimento sobre algumas línguas contemporâneas como o francês, o alemão e o inglês, contudo, normalmente baseado em partículas: algumas palavras. As palavras podem até formular finitas listas, mas não são fala¹⁰⁹.

Enfim, todo o rito de estabelecer(-se como) uma ciência com seu objeto e método, para mim, deve ser lido como um ato político e o significado disso, espero, investigarei no que segue.

4.2 A LÍNGUA SAUSSURENA E SEUS MÚLTIPLOS ASPECTOS

O primeiro movimento do CLG, depois de definir que o objeto da linguística é a língua, é diferenciá-la e separá-la, artificialmente, como objeto autônomo, de linguagem e da fala. A primeira como faculdade genérica da espécie humana em que estariam implicadas questões fisiológicas, mentais, individuais e sociais, etc e a segunda é a instância que “dela o indivíduo é sempre senhor” (SAUSSURE, p. 21), (ir)responsável por ela.

¹⁰⁹ A linguística posterior se debruçou sobre a fala e a reduziu a uma escritura. Por exemplo, a análise conversacional procurou os aspectos de reiteração, porém, há uma representação escrita da fala em que, para mim, emergem, muito claramente, aspectos subjetivos fazendo seus arranjos locais em uma gramática, se posso nominar assim, muito mais fluida do que as gramáticas (escritas, seja por gramáticos seja por linguistas, ambas normativas ainda que diferentemente), mas, o máximo que se conseguiu ver foram elementos de uma gramática fossilizada da fala. E assim também fez a sociolinguística, etc., etc., etc. Investiram ainda no sistêmico.

4.2.1 O sujeito falante depositário de língua: passividade e subordinação

O desvelamento do que fosse a linguagem humana seria tarefa de outras ciências e a fala deixada de lado por seu aspecto somente individual, acidental. E individual estreitamente: ligado unicamente à questão de execução ou desempenho. Não poderia ser diverso, já começa a ser desenhado um falante passivo: um mero depósito de língua.

Se pudéssemos abarcar a totalidade das imagens verbais armazenadas em todos os indivíduos, atingiríamos o liame social que constitui a língua. Trata-se de um tesouro depositado pela prática da fala em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade, um sistema gramatical que existe virtualmente em cada cérebro ou, mais exatamente, nos cérebros dum conjunto de indivíduos, pois a língua não está completa em nenhum, e só na massa ela existe de modo completo. (SAUSSURE, p. 21).

A fala parece importante somente como mecanismo de circulação das tais imagens mentais. E a língua, essa coisa estranha: uma gramática incompleta na cabeça de cada um. Não é a lista de itens lexicais de uma língua, supondo que isso exista, que está incompleta nesse depósito que seria o indivíduo, mas são as próprias regras dela. Nessa imagem simplória é de se imaginar, caricaturizando, o encontro de dois indivíduos, esses depósitos ambulantes, que possuam fragmentos dessa gramática que não se encaixem e o nascimento de um momento de fala sem língua, de ruído absoluto, de incompreensão, uma afasia compartilhada... Caricato ou não, essa imagem mostra a insipidez do que é dito.

Poderão argumentar que o trecho citado constitui uma metáfora, que é só uma imagem. Então, é preciso se perguntar como ela é possível. E, aqui, uma hipótese explicativa é já uma ressonância do pensamento de Émile Durkheim, para quem, a sociedade é mais que a simples soma dos indivíduos, ela se torna um outro e maior, não seria demais dizer, nos termos utilizados hoje, que ela se constituiria numa

outra cognição¹¹⁰. Assim, a sociedade não seria a justaposição somatória dos indivíduos.

O fragmento de língua no indivíduo corresponde ao fragmento de sociedade no indivíduo da teoria de Durkheim (2008a, p. 392): “*La sociedad no encuentra completamente formadas en las conciencias las bases que descansa; se las constituye a si mismas*”.

Mas essa imagem dos fragmentos em depósitos não é mantida coerentemente pelo CLG, na página seguinte, 22: “A língua é uma coisa de tal modo distinta que um homem privado do uso da fala conserva a língua, contanto que compreenda os signos vocais que ouve”. Como pode conter uma coisa da qual só tem fragmento? Se a língua só se constitui em uma instância acima do indivíduo, a sociedade, então, como contê-la em si?

“Como separar a língua da fala?” perguntam Saussure & Cia e respondem: “separa-se 1º, o que é social do que é individual; 2º o que é essencial o que é acessório e mais ou menos accidental.” (SAUSSURE, p.22). Começa aqui um longo processo de dicotomias hierarquizantes – serão sempre?¹¹¹ – e de empobrecimento, despojamento do indivíduo: o social X individual; o essencial X acessório; o previsível X accidental, com todos os primeiros termos revestidos de importância.

4.2.2 Língua sistema, língua decalque da escrita

Que é uma língua despojada de suas circunstâncias no mundo, linguagem e fala(antes)? Uma redução, uma abstração, um sistema. Apenas uma imagem pauperizada:

¹¹⁰ Apenas como *insight*: o que para Chomsky é algo interno ao indivíduo, essa gramática das línguas, em Saussure & Cia é externo, se constitui nessa cognição social, na/da sociedade. Entretanto, ambos expropriam o indivíduo de um papel ativo no trabalho construtivo do que seria uma língua, afinal, nos dois modelos, isso independe da cognição e subjetividade dos indivíduos. Em Chomsky, essa gramática é um módulo separado e independente do restante da cognição, não é resultante do trabalho e criação desta. Para mim, a criatividade linguística na teoria chomskyana é só um nome de algo puramente mecânico, sem criatividade alguma: as máquinas produzem nem por isso são criativas (ainda).

¹¹¹ Segundo Jacques Derrida, em *Firma, Acontecimiento, Contexto* (2009), em todas as dicotomias haveria implícita uma hierarquia. A meu ver, seu método de desconstrução seria a inversão de polaridade hierarquizante e... a manutenção de uma outra hierarquia. Obviamente, um método utilizável por qualquer tipo de ética...

É esta possibilidade de fixar as coisas relativas à língua que faz com que um dicionário e uma gramática possam representá-la fielmente, sendo ela o depósito das imagens acústicas, e a escrita a forma tangível dessas imagens. (SAUSSURE, p. 23).

Um dicionário e uma gramática poderiam representar a isso que se diz individualmente e coletivamente? A isso que chamam língua?

Muitos leram em Saussure o surgimento de uma linguística da fala. Como poderia ser assim se a língua, o objeto de sua ciência, é um X - (fala+linguagem)? Uma língua sem falantes? Do último trecho citado (um dicionário e uma gramática), ainda vemos que o modelo de língua escrita subordinará, até o limite, as representações da fala no CLG e, no futuro, em todas as linhas de estudo da linguística¹¹². Há, por todo CLG, afirmações de princípio sobre a fala, sobre sua importância, sobre sua independência em relação à escrita, contudo, não passam disso, não implicam uma metodologia para o estudo da fala e os falantes, do que ambos teriam a dizer. Por todo o livro não há indicação de um só modo de operar que nos aproxime desse universo falante. As tais línguas com que Saussure & Cia, seus exemplos, lidam são línguas e comunidades altamente estruturadas a partir da escrita. Não se vai um passo além da escrita.

Na escrita a inospitalidade ao indivíduo é ainda mais marcada, a organização é mais rígida. A escrita, em uma comparação, é caserna da linguagem, como fenômeno global¹¹³.

A língua é um sistema de signos que exprimem idéias, e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos [sic], aos ritos

¹¹² É interessante notar que em análise conversacional há uma notação escrita da fala que, por mais pobre que seja, procura apreender aspectos outros do fenômeno linguístico. Nessa notação, também subordinante da fala, é impossível enxergar uma simplificação dos enunciados de fala como o fizeram os estruturalistas, herdeiros de Saussure, em que uma gramática e um dicionário dariam conta do que seja língua. A tradição gerativista não foi muito melhor com suas análises que beiram ao ridículo, com frases do tipo “João viu a flor”. É assim apenas que falantes falam? Nem mesmo os falantes escolarizados altamente domesticados pelos modelos da escrita escolástica...

¹¹³ Não é à toa que a escrita é o grande instrumento do presídio escolar, só existente nas sociedades de grande circulação da tecnologia da escrita. A escrita servirá para despojar seu aprendiz de sua própria língua(gem) e modelar as categorias de sua expressão.

simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares etc, etc. Ela é apenas o principal desses sistemas. (SAUSSURE, p. 24).

Esse trecho mostra a subordinação a que será submetida a fala – e simbolicamente, os falantes – pelo modelo escrito e sua rigidez cadavérica. Não me parece mero acaso que o tal sistema de Saussure & Cia, a língua, seja comparável ainda, no trecho, aos sinais militares: lugar da rigidez hierarquizada, da apatia cultivada, do anódino. A comparação não pode ser ingênua: a caserna é o lugar do submetimento da vontade e da inteligência, da estupidificação e máxima des-subjetivação de si. Na caserna há ordens, não há política, a hierarquia torna cada nível inferior imobilizado diante do nível superior.

Nessa rigidez é impossível enxergar as subjetividades falantes se movendo. Mas isso, as subjetividades, a essa teoria é indesejável. Esse lugar teórico constitui e alimenta esse algo-língua como instrumento e instrumentalizável. Se seu corte se dá na exclusão dos falantes isso vai significar a colonização e controle, ao longo do tempo, desse algo. Permitindo inclusive à linguística sustentar teoricamente as intervenções de estado sobre as comunidades falantes¹¹⁴.

Essa blindagem ao indivíduo apenas segue o fluxo constituído na escola positivista e na ciência, dito de um modo genérico. É desse mecanismo que a língua, no CLG, é configurada como sistema em toda sua força. Tanto em Comte como em Durkheim a palavra ‘sistema’ aparecem pouco e não tem um lugar especial na teoria dos dois, ainda que se possa enxergar os prenúncios disso naquelas teorias.

A língua, um sistema de signos? Que é afinal um sistema? Diz Ludwig von Bertalanffy, em seu *Teoria Geral dos Sistemas* (2009, p. 84):

Um sistema pode ser definido como um complexo de elementos em interação. A interação significa que os elementos p estão em relações R , de modo que o comportamento de um elemento p em R é diferente de seu comportamento em outra relação R' . Se os comportamentos em R e R' não são

¹¹⁴ Veja essa área recente da linguística, *Políticas Linguísticas*. Sobre isso, ver Gagliano (2010).

diferente não há interação, e os elementos se comportam independentemente com respeito às relações R e R' .

Se fizermos uma consulta rápida a um dicionário a definição de sistema não será muito diferente disso. A língua como sistema, no CLG, tem p como signos linguísticos e as relações entre ele seriam R .

4.2.3 Signo, elemento da língua

Mas o que é o signo linguístico no CLG? O primeiro movimento, no livro, para constituir teoricamente o que seja o signo linguístico é negar que seja uma simples nomenclatura, isto é, não existiria uma relação simples e transparente entre palavras e coisas no mundo, as primeiras não estariam vinculadas às segundas diretamente, não apontariam para as coisas no mundo. O signo linguístico não seria a união de uma coisa a uma palavra.

Um signo linguístico, para Saussure & Cia, é produto de duas imagens ou abstrações: um conceito – o significado – e uma imagem acústica – o significante. O que impressiona é que, novamente, o bisturi saussureano funciona aqui: nessa construção há um corte do que seja carne, só sobra o espírito, e um espírito congelado, imóvel, ou seja, descolar o signo de seu momento de produção em que há sempre uma inédita produção acústica e não poucas vezes uma significação singularizada é tampar as brechas subjetivantes possíveis em toda produção linguística, blindagem. Os atos de fala podem ser muito mais que produções de significantes singularizantes de um modelo acústico mental, podem deixar as marcas das paixões¹¹⁵ humanas na produção

¹¹⁵ Rousseau imaginou, criativamente, que a origem das línguas humanas, seu motivo, estaria nas paixões humanas. Seu texto, *Ensaio sobre a origem das línguas*, parece um grande lamento pelo processo civilizacional em que as criações da escrita e das gramáticas teriam extinguido a beleza original das línguas em nome de uma maior exatidão, nas sociedades *policidadas* – palavra usada por ele. Naquele texto, a língua parece ser o primeiro contrato societário e de seres humanos livres. A imaginação especulativa desse autor, ao pensar nas primeiras línguas como fruto nas paixões humanas, parece centrar a liberdade num subjetivismo radical, sem policimentos. Apesar de ser um texto profundamente eurocêntrico nos seus detalhes é clara a tentativa do autor escapar desse lugar, alguns de seus *insights* imaginativos são ótimos de ser ler, conferir em:

http://www.4shared.com/get/wBM_IOFd/ROUSSEAU_Ensaio_Sobre_a_Origem.html

sonora – ou mesmo na escrita manual¹¹⁶ ou na sinalização –, além dos significados que podem estar compostos também de modo particular e individual.

Contudo, no signo do *Curso*, tanto significantes quanto significados são construções sociais, não são formulados pelas subjetividades, os falantes, como vimos, são apenas depositários dos signos. Um signo é um todo baseado no amálgama entre significante e significado e mesmo essa ligação é também uma construção social¹¹⁷, para o falante teorizado no CLG há apenas esse todo pronto e acabado que é recebido passivamente.

4.2.4 Alguns princípios da língua

O signo saussureano não é só já junção de duas abstrações, um castelo com dois espíritos, está sujeito a dois princípios. Um desses princípios é o da arbitrariedade do signo: segundo Saussure & Cia, a liga entre um significante e um significado é arbitrário, se dá no reino da convenção¹¹⁸. Mas aqui, dizem eles, é preciso ter cuidado com a palavra ‘arbitrariedade’, esta nada teria com livre escolha do indivíduo e sim com a *imotivação* daquela liga entre as duas facetas do signo linguístico (p. 83), ou seja, o significante, por exemplo, [cachorro] nenhuma motivação tem para se ligar ao conceito ‘cachorro’, é apenas arbitrário. Dizem ainda que esse princípio não seria contestado por ninguém: a maioria ou uma suposta unanimidade como argumento de autoridade (p. 82)?

¹¹⁶ O sonho saussureano é o mesmo presente na máquina de escrever ou no computador: nenhuma marca de pessoalidade, nenhuma expressão de paixão.

¹¹⁷ O charlatão – adjetivo compartilhado com Chomsky (2008, p. 64) – Jacques Lacan, em uma leitura do texto saussureano teoriza o deslizamento dos significantes como um dos movimentos do inconsciente, de sua linguagem própria. O inconsciente, supondo que exista, como uma das facetas da subjetividade humana. Essa leitura cria uma brecha subjetivante na rigidez do signo saussureano, no entanto, é apenas uma leitura permissiva demais, o signo saussureano não é manipulável pela (in)consciência do falante.

¹¹⁸ Apenas como observação periférica, para o momento, é interessante notar, na discussão no CLG sobre a arbitrariedade do signo é como parece que apenas os significantes têm variação nas línguas, mas os conceitos ou significados tem um caráter (quase?) universal: os que escreveram o livro dão o seguinte exemplo ‘boeuf’ (francês) e ‘ochs’ (alemão) e boi (português, do tradutor), é como se, na generalização do processo comparativo, os significados fossem os mesmos para as pessoas/culturas/línguas, estivessem sempre lá, e apenas uma variação do significante.

A arbitrariedade está na língua, é uma instância ou mecanismo desta, não no sujeito falante. Para mim, como aposto, há uma série de similaridades entre o pensamento de Saussure & Cia e Durkheim e arbitrariedade no signo a partir da língua está para a coação/coerção no indivíduo pela sociedade. Veremos mais adiante relações estabelecidas entre indivíduo e signo, língua e sociedade...

Os autores dizem que existem duas objeções a esse princípio da arbitrariedade: a existência de onomatopeias e de exclamações, para descartá-las, com certa facilidade, usam de dois artifícios explicativos, comparações históricas e comparações contemporâneas entre línguas. No primeiro caso, para dizer que determinados significantes exemplares do francês já teriam sua origem determinada no latim e de que, segundo caso, por exemplo, o latido do cão deveria produzir igual significante nas línguas, mas não é o que acontece, daí sua convencionalidade imotivada.

Começo pelo segundo caso: para descartarmos uma possível motivação nos significantes [ouaoua] (francês) e [wauwau] (alemão) supõe que ouvir é um ato neutro e universal na maneira como se dá. Mecânico como se ouvir fosse encher o ouvido de som como se enche uma vasilha de água. Ouvir é comparar – no caso, sons – e em culturas diferentes o que se compara pode ser diferente e, isso aceito, traz uma dúvida ou uma sombra sobre a arbitrariedade desses signos.

No primeiro caso, se a explicação histórica poderia explicar aqueles exemplos selecionados pelos autores, poderia também, por outro lado, explicar a motivação em neologismos: existia, em algum momento histórico, em português, o verbo ‘parar’ e o substantivo ‘queda’ e, posteriormente, ‘para-quedas’, esse terceiro signo, ao ser formulado não me parece imotivado¹¹⁹.

Os argumentos saussureanos evitam a dúvida porque abrigá-la significa abrir vãos na mesma blindagem às subjetividades, à irrupção do novo inesperado. Do movimento anônimo, porém, vivo, dos indivíduos no seu fazer linguístico. Aliás, essa discussão não é em nada nova: o debate entre convenção ou não das palavras, dos nomes, já estava no chatíssimo diálogo platônico, *Cratilo*¹²⁰, o exemplo do tipo de ‘para-quedas’, dado por mim, lá foram chamados ‘nomes secundários’, mas o grosso da discussão seria para os nomes primários, ou seja,

¹¹⁹ Na página 152 do CLG, Saussure & Cia dirão que signos como esse, ‘para-quedas’, são relativamente motivado. Seu exemplo recai sobre a palavra ‘dezenove’ (dez + nove).

¹²⁰ Ver PLATON. Cratilo. Disponível em: <<http://www.philosophia.cl/biblioteca/platon/Cratilo.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2011.

‘queda’, no exemplo dado por mim. De onde vêm essas palavras? No *Cratilo*, a resposta me parece forçada, uma das teses ali presentes: uma imitação da natureza, assim como a pintura imitaria o que pinta, os nomes fariam o mesmo. Essa comparação é dada, em algum momento do diálogo, como evidente por si. É? Outra questão é a origem da língua (grega): foram os legisladores (como fabricantes) criando as palavras segundo esse caráter da imitação. Ainda que haja um *zigue-zague* de posições na fala do protagonista principal do diálogo, Sócrates, uma certa tese naturalista, naquelas bases, é mantida. Nessa teoria socrática-platônica existe um falso lugar criativo para os indivíduos: os legisladores. Não são indivíduos são instituições sociais.

Se as teses do diálogo platônico, para hoje, não convencem, se é que convenceram em algum dia, a convenção saussureana, em seus termos, de todo também não. Sua forma é incapaz de recobrir todo o fenômeno linguístico ou lexical. E mais: por trás da palavra ‘convenção’ estão escondidas duas coisas, cada uma com um grau diferente de obviedade: primeiro, que ‘convenção’ diz da aceitação por parte de um grupo linguístico de uma dada palavra e, segundo, que uma dada palavra de uma língua – excetuando os casos de herança e empréstimos – tem de ter tido um início e um iniciador, um criador. Se existe qualquer coisa que possa ser chamada de língua, ela é uma grande e coletiva atividade linguística, mas seus pontos de início e criações estão sempre nos indivíduos, lançados, pelo longo correr do tempo, em grandes esquecimentos. Não interessa para esse trabalho de formiguinha qual a formiguinha lançou no formigueiro tal palavra, mas a formiguinha existiu. Logicamente, ao longo de uma extensa história linguística, uma palavra ao ser lançada no grupo por um indivíduo é, na maioria das vezes, encapsulada por outras criações e aceitações, como por exemplo, certas regras linguísticas do grupo, em suas diferentes gerações. Isso que faço aqui não é rastrear um começo mítico para esse algo-língua. Não é preciso ir tão longe, o que não evita que eu olhe para suas partes, a convenção em Saussure & Cia evita aludir ao trabalho criativo dos indivíduos.

Já o outro princípio ditado por Saussure & Cia é o da linearidade do significante. Nada teria a acrescentar nisso a não ser por uma coisinha: “O significante, sendo de natureza auditiva, desenvolve-se no tempo [...]” (p. 84), pode haver aqui uma pequena incoerência que vem à tona em alguns momentos do texto e para outros conceitos. Se um significante é uma imagem, não é um som, o que garantiria sua

linearidade? Há uma confusão entre imagem e som? Desinteressante esse ponto...

Seguindo adiante, a próxima seção ou capítulo (II) do CLG trata da imutabilidade e mutabilidade do signo linguístico. Mais uma vez, a teoria presente, no texto, erige, construção simbólica que é, um mundo de exclusão das subjetividades: o signo é uma imposição. Diz o texto (p. 85): “Nunca se consulta a massa social nem o significante escolhido pela língua poderia ser substituído por outro”.

Nesse trecho citado e na seção como um todo, há algumas coisas interessantes de se notar: o título do capítulo é *IMUTABILIDADE E MUTABILIDADE DO SIGNO*, contudo, parece se tratar da mutabilidade, ou não, do significante, como está posto na própria citação precedente. Algo a ser discutido mais a frente, quando se tratar do signo linguístico como valor, mas que antecipo aqui é: em Saussure & Cia, apenas o significante parece variar de língua a língua, não o significado. Por todo o livro, nos exemplos semeados, o significado parece ter um caráter universal. O significado de ‘boi’ – cito esse exemplo constante na página 82 do livro, no alto da mesma –, em português, será o mesmo em toda língua em que existir um significante para esse significado, já pré-existente¹²¹. É o que (a)parece por todo o CLG. Se assim é, é um paradoxo estranho: por um lado a língua é soberana, é ela – ridículo isso – quem decide(-se), no nível do significante, mas, se minha impressão é um fato textual, ela não decide o significado, posto que é universal.

4.2.5 Um deus oculto

Max Stirner (2009), vivente e pensante de um subjetivismo radical e anti-societário, o único, vai mostrar como os pensantes do ocidente, os filósofos – e eu estendo isso aos cientistas –, substituíram deus (um ideal¹²²) por outros, seja o estado, a sociedade, ou, no caso

¹²¹ O conceito de significado parece estar mais próximo do pensamento, ambos parecem se tocar. Se o significado tem um status de universal parece quase uma antecipação, em alguns aspectos, fora das intenções saussureanas, do que, por exemplo, Steven Pinker postulará em seu *O Instinto da Linguagem* (2002) como mentalês, uma língua do pensamento, universal. Me impressiona a circularidade do desenvolvimento da linguística. Deus está apenas e sempre se travestindo de outro nome.

¹²² Para Stirner, todo ideal tem um caráter coercitivo à subjetividade. E, jocosamente, chama, aos que acreditam em qualquer um dos ideais, de ‘possessos’.

discutido aqui, a língua¹²³. O curioso é notar que, no CLG, além do deus notório, a língua, existe algum outro deus não nomeado, oculto, aquele que determina o significado e sua universalidade.

Poder-se-ia, também, discutir um sistema de símbolos, pois que o símbolo tem uma relação racional com o significado (ver p. 82); mas para a língua, sistema de signos arbitrários, falta essa base, e com ela desaparece todo terreno sólido de discussão; não existe motivo algum para preferir *soeur* a *sister*, ou irmã, *ochs* a *boeuf* ou boi. (SAUSSURE, p. 87).

Veja-se que mesmo o símbolo, assim, como o significante, é tratado como algo em relação com significado, pré-existente e igual e para todas as línguas, portanto, algo que as extrapola, que está além de seu poder.

4.2.6 A impossibilidade das volições: a língua

Voltando ao deus aparente, a língua, é tão poderoso e singular que não só bloqueia a ação da massa (social), porém, do indivíduo também, não há volição possível (p. 85): “Um indivíduo não somente seria incapaz, se quisesse, de modificar em qualquer ponto a escolha feita, como também a própria massa não pode exercer sua soberania sobre uma única palavra: está atada tal qual é”.

Nem indivíduos, nem a massa, nem ninguém?

¹²³ Na teoria de Durkheim isso é perfeitamente aceitável e seria parte da evolução humana. A princípio, a sociedade se pensaria a si mesma através da simbologia religiosa, os deuses ou deus, seriam os símbolos obscuros que representariam a sociedade, com a evolução humana, o aparecimento das ciências, uma maior consciência social de si mesma, o simbolismo mítico ‘deus’ seria descartado pela verdade ‘sociedade’. Para Stimer, com quem eu concordo, essa permuta nada teria de evolutiva, apenas guardaria uma armadilha de subordinação do indivíduo.

Uma língua constitui um sistema. Se, como veremos adiante, êsse é o lado pelo qual a língua não é completamente arbitrária e onde impera uma razão relativa, é também o ponto onde avulta a incompetência da massa para transformá-la. Pois tal sistema é um mecanismo complexo; só se pode compreendê-lo pela reflexão, mesmo aqueles que dele fazem uso cotidiano, ignoram-no profundamente. Não se poderia conceber uma transformação que tal sem a intervenção de especialistas, gramáticos, lógicos etc.; [sic] a experiência, porém, mostra que até agora as intervenções nesse sentido não tiveram êxito algum. (SAUSSURE, p. 88).

A língua escaparia inclusive à república de filósofos e cientistas... Saussure & Cia não assistiram nascer os filhos de sua genética, os especialistas em políticas linguísticas, que dão suporte ao estado, outra espécie de deus, para intervir, coercitivamente, na língua. A intervenção sobre a sociedade por parte dos especialistas com seus super-saberes, como vimos, é o sonho dos positivistas, desde Comte. A língua que, a esses autores parecia tão impenetrável àquela época, hoje, a linguística acumula cada vez mais informações para dar suporte a intervenções estatais sobre aquela, tornada objeto. Isso é parte do nosso pesadelo coletivo: há uma clara expropriação simbólica sobre a vida das pessoas, com aval de especialistas.

Aqui, é preciso fazer uma diferenciação, no pensamento desenhado no CLG, massa não é igual à sociedade. A massa seria 1+1+1+1... indivíduos, apenas a somatória dos membros, incompetentes, avassalados, daquilo que outros chamarão de sociedade, uma palavra apenas com o sentido de coletivo. Um coletivo subordinado, não é a sociedade, não é a língua. Em Saussure & Cia, sociedade, ressonância do pensamento de Durkheim, é mais que a somatória dos indivíduos, é mais que massa, é um nível que compõe uma espécie de inteligência própria coagente de indivíduos e da massa. É dessa visão de sociedade que surge a visão de língua em Saussure & Cia: uma língua não é um contrato voluntário entre indivíduos, é algo que os transcende e se impõe aos mesmos:

A língua não pode, pois, equiparar-se a um contrato puro e simples, e é justamente por êsse lado que o estudo do signo linguístico se faz interessante; pois, se se quiser demonstrar que a lei admitida numa coletividade é algo que se suporta e não uma regra livremente consentida, a língua é a que oferece a prova mais concludente disso. (SAUSSURE, p. 85).

Nada mais durkheimiano que esse trecho precedente.

4.2.6 A imutabilidade de deus-língua

Afinal, há alguma mutabilidade na língua? A resposta é: ela muda, para continuar a mesma, “o princípio de alteração se baseia no princípio de continuidade” (p. 89). E essas mudanças levariam “sempre a um deslocamento da relação entre o significado e o significante” (p. 89). É interessante notar que, ao menos nesse capítulo que trata da questão de mutabilidade ou não da língua, o sentido do mutável parece recair apenas na relação significante/significado e não em outros possíveis níveis, como o sintático, por exemplo. Assim, se, por um segundo, pensarmos como Saussure & Cia, a língua como um sistema, a mutabilidade recairia sobre seus elementos e nunca sobre suas regras de relação. Para usar uma imagem grata aos escritores do CLG, comparando a língua a um jogo de xadrez, as peças poderiam mudar de cor e até um peão virar rei e vice-versa, o tabuleiro e as regras incidentes sobre as peças e suas relações entre si continuariam as mesmas.

Mas de todas as comparações que se poderiam imaginar, a mais demonstrativa é a que se estabeleceria entre o jogo da língua e uma partida de xadrez. De um lado e de outro, estamos em presença de um sistema de valores e assistimos às suas modificações. Uma partida de xadrez é como uma realização artificial daquilo que a língua nos apresenta sob forma natural.

[...]

O sistema nunca é mais que momentâneo; varia de uma posição a outra. É bem verdade que os valores dependem também, e sobretudo, de uma convenção imutável: a regra do jogo, que existe antes do início da partida e persiste após cada lance. Essa regra, admitida de uma vez por todas, existe também em matéria de língua; são os princípios constantes da Semiologia. (SAUSSURE, p. 104).

Nessa comparação insere-se o fator tempo: as regras existem antes da partida e persistem no tempo: “A qualquer época que remontemos, por mais antiga que seja, a língua aparece sempre como uma herança da época precedente.” (p. 85). De modo indireto, toca-se na questão da origem, ou, com mais exatidão, do sem-origem, e, como um deus, a língua esteve sempre lá, igual a si mesma, trans-histórica.

4.2.7 O linguístico e o pré-linguístico: um discurso sobre a civilização?

Chegamos ao ponto principal, me parece, dentro das teses sobre o sistema linguístico, que é “o valor linguístico”. Façamos um passeio pelo capítulo IV do CLG que trata dessa questão. Começemos pelas beiradas, para tomarmos a sopa fria:

Psicológicamente, abstração feita de sua expressão por meio de palavras, nosso pensamento não passa de uma massa amorfa e indistinta. Filósofos e linguistas sempre concordaram em reconhecer que, sem o recurso dos signos, seríamos incapazes de distinguir duas idéias de modo claro e constante. Tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa onde nada está necessariamente delimitado. Não existem idéias preestabelecidas, e nada é distinto antes do aparecimento da língua. (SAUSSURE, p 130).

A primeira coisa a se notar nesta citação é a certeza de dois lugares teóricos para o pensamento/cognição: um com língua e outro sem. E isso, de algum modo, divide também dois tempos: uma época sem língua e outra com língua, respectivamente, no nível do indivíduo falante (ou que há de se tornar um) e no nível da espécie, um tempo em que vivíamos sem língua e outro em que já contávamos com sua presença em nós. Esse trecho nos obriga, então, a pensar n(um)a origem da espécie. Essa perspectiva, de todo fruto do pensamento europeu, marca o simbólico como centralidade da espécie. Como aquilo que nos faz definitivamente humanos. O anarco-primitivista John Zerzan (2009), baseado em incessantes e seletivos dados da arqueologia, paleontologia e antropologia diz da recentidade do simbólico na história da espécie humana e o simbólico como um dos índices da civilização e de nossa infelicidade e insustentabilidade planetária. Não tratando nem a versão zerzaniana nem a versão saussureana como verdades ou descritoras fidedignas de qualquer coisa que se possa chamar de realidade, é possível perceber que, nos termos do debate, a segunda significa uma defesa da civilização. Logocêntrico: o simbólico como o ápice da cognição humana. O pensamento europeu insistiu nesse lugar da centralidade do simbólico e da língua(gem)¹²⁴.

Não se trata de discutir a verdade ou falsidade do que Saussure & Cia enunciam no trecho, é perceber os desdobramentos e o que está por trás, o que sustenta o que é enunciado¹²⁵. De algum modo, parece haver,

¹²⁴ Numa busca sem muito fôlego nas produções da antropologia é possível perceber que outros povos não conceberam esse lugar para a língua(gem), muito pelo contrário... Um exemplo interessantíssimo, que não vem propriamente da antropologia, é um livrinho de título *O Papalagi* [O Homem Branco] que é a reunião, feita por um alemão, dos discursos produzidos por um samoano, Tuiávíi, que viveu alguns meses na Europa e voltou ao seu lugar e ao seu povo e produz esses discursos prevenindo seu povo sobre quem eram os europeus. O crítico samoano usou do mesmo veneno da antropologia (invenção europeia que sempre serviu e serve aos interesses colonialistas dos europeus sobre os não-europeus ou, depois, dos estados nacionais sobre as populações autóctones). De qualquer modo, seus discursos transcritos, traduzidos e editados, à revelia de seu autor, na Europa, chocaram os senhores do mundo. Efeitos à parte, e com todos os problemas de tradução, existem trechos que dão a entender um possível funcionamento cognitivo para além da linguagem e pensamento verbal e que estes seriam hipertrofiados nos europeus. No mínimo como piada(?) contra o colonizador, é ótimo! Ver: O *Papalagi*. Disponível em: <<http://www.renegenon.net/oinstitutotextosPapalagi.html>>. Acesso em: 12 maio 2011. Os surdos sem escolaridade e sem vivência com outros surdos também poderiam apresentar-se como exemplos problematizáveis de cognições sem o recurso de línguas.

¹²⁵ A outra divindade da ciência da linguagem, Noam Chomsky, parece ter sido mais feliz nesse aspecto. Ao trazer a língua(gem) do social para o biológico ainda fez outra operação, construiu uma visão sobre a língua(gem) humana como algo modular, isto é, um módulo

nesse trecho recortado, ecos de Rousseau. No já citado aqui, *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau estabelece um momento da espécie humana em que estaríamos bem próximos da animalidade e divididos, isto é, não-societários, amedrontados e violentos uns em relação aos outros, então, em certo momento, movidos, motivados pelas nossas paixões criamos as línguas e imediatamente a sociedade. A língua, no *Ensaio*, é não só o primeiro contrato social, ela é a própria sociedade. De algum modo, se é possível divisar, potencialmente, em Saussure & Cia, um pré-linguístico feito de seres de pensamento amorfo¹²⁶ e outro linguístico, não é na língua(gem) a própria possibilidade de postular a sociedade? Ou me engano?

Essa é uma das vias em que língua é a sociedade. Por ela, e não só, foi possível a Saussure & Cia se aproximarem tanto do pensamento de Émile Durkheim. A língua no CLG tem características, como veremos com mais detalhes a frente, muito semelhantes à sociedade da teoria do sociólogo positivista.

4.2.8 O significado está para a língua, assim com as águas estão para deus

Continuemos acompanhando a teoria saussureana. De um lado tem-se o pensamento amorfo e do outro a substância fônica, não menos amorfa ou indeterminada. A partir dessas duas substâncias estranhíssimas:

Podemos representar o fato linguístico em seu conjunto, isto é, a língua, como uma série de subdivisões contíguas marcadas simultaneamente sobre o plano indefinido das idéias confusas (A) e sobre o plano não menos indeterminado dos sons (B) [...] (p. 130).

independente da cognição. Nesse desenho, é possível, como exercício imaginativo, uma cognição humana e plenamente desenvolvida numa possível ausência da língua(gem). Há muitas fábulas possíveis para a língua(gem)...

¹²⁶ Toda a tradição cristã, incluindo aí filósofos como Descartes e mesmo Rousseau – e mesmo na nossa contemporaneidade, os cientistas –, parece enxergar, nos outros animais, seres sem alma (elemento pensante da dualidade corpo e alma), autômatos (como máquinas) ou com o pensamento amorfo.

Cada subdivisão contígua é um signo? Os autores respondem:

Poder-se-ia chamar à língua o domínio das articulações, tomando esta palavra no sentido definido na p. 18: cada termo linguístico é um pequeno membro, um *articulus*, em que uma idéia se fixa num som e em que um som se torna o signo de uma idéia. (p. 131).

Então, nesse ponto, está explicitado que cada subdivisão é um signo, mas isso contradiz o capítulo I da primeira parte do CLG que trata da natureza do signo linguístico. Lá, naquela seção, o signo linguístico é a junção de suas imagens, de duas representações: a imagem acústica e o conceito. Aqui é a junção de som e pensamento? Isso mostra a instabilidade dos termos no livro.

Outra questão não menos intrigante, nesse enrosco, nesse emaranhado de ditos em contradição que constitui o CLG, é que o significado continua lá, existindo para todo sempre, como já afirmamos antes nessa mesma tese. Mas aqui achamos o seu lugar: é do reino do pensamento amorfo de seres humanos estúpidos e passivos que a língua, essa *inteligência suprema, causa primeira de todas as coisas*, cria o significado. É quase o mesmo esquema adotado na Gênese bíblica: deus pairando sobre as águas decide criar o mundo a partir delas, ou seja, as águas, como deus, parecem existir desde sempre, é um elemento incriado como deus, mas sem forma, passivas, inanimadas, então, é a vontade de deus que, aplicada às águas, cria o mundo e... diz o narrador bíblico: “Deus viu que isso era bom”. Obviamente, faço caricatura.

Contudo, restaria saber o porquê de as línguas, seres autônomos, fazerem, universalmente, o mesmo recorte no pensamento, tornando os significados iguais de língua a língua, se não foram capazes de fazer o mesmo na substância fônica... Se as duas substâncias amorfas foram recortadas por que só uma aparece como universal no recorte?

4.2.9 A língua como nomenclatura do significado?

Avançamos e chegamos ao postulado, no CLG, que o valor do signo linguístico e sua arbitrariedade são mutuamente necessários (p. 132), pela relatividade do primeiro. Mas o que seria o signo linguístico como um valor?

Quando se fala do valor de uma palavra [tomada no lugar do signo, supostamente, uma entidade concreta da língua, paradoxalmente, inacessível, ou não captável (p. 132)], pensa-se geralmente, e antes de tudo, na propriedade que tem de representar uma idéia, e nisso está, com efeito, um dos aspectos do valor lingüístico. Mas se assim é, em que difere o valor do que se chama *significação*? Essas duas palavras serão sinônimas? Não o acreditamos, se bem que a confusão seja fácil, visto ser provocada menos pela analogia dos termos do que pela delicadeza da distinção que eles assinalam.

O valor, tomado em seu aspecto conceitual, constitui, sem dúvida, um elemento da significação, e é difícilimo saber como esta se distingue dele, apesar de estar sob sua dependência. É necessário, contudo, esclarecer esta questão, sob pena de reduzir a língua a uma simples nomenclatura. (SAUSSURE, p. 133).

O valor se confunde com a significação, mas não é ela. Já saberemos o que é, antes, contudo, uma parada na questão da língua como nomenclatura. Isso é uma velha discussão na tradição europeia dos estudos sobre a língua(gem). No *Cratilo*, de Platão, texto já referido aqui, por exemplo, as palavras parecem não ter essa instância, o significado, elas parecem apenas rótulos que se referem às/apontam para as coisas no mundo. A palavra como rótulo, como etiqueta e, portanto, a língua como nomenclatura. Por outro lado, que significado parece ter o significado no CLG em seu jogo de pensar essa algo língua? Em primeiro lugar, a instância do significado parece ser um terceiro que ficaria entre o significante e as coisas no mundo, essa instância seria

uma instância de representação do mundo, não seria um apontar para as coisas no mundo. Imagens do mundo, mas não o próprio mundo.

Com exceção feita à discussão sobre o valor linguístico da palavra, que estamos aos poucos percorrendo, o significado, no CLG, como já disse, parece uma instância única e universal, assim, o conceito de pedra seria tão universal quanto, em tese, o reconhecimento de uma pedra no mundo. Daí restaria perguntar: se um significante não é a mera nomenclatura de um objeto no mundo, não assumiria a condição de nomenclatura de um significado, universalmente fixo? Não recairíamos num lugar parecido? O aparecimento do significado não é muito aclarador de toda forma: faltaria dizer como se dá a relação representação e coisa no mundo. Para Saussure & Cia, essa resposta estaria não na linguística, mas, quiçá, na psicologia.

4.2.10 Enfim, o valor do signo

Fiquemos nos esclarecimentos sobre uma possível confusão significado e valor linguístico do signo:

Mas eis o aspecto paradoxal da questão: de um lado, o conceito [significado] nos aparece como a contraparte da imagem acústica [significante] no interior do signo e, de outro lado, êste mesmo signo, isto é, a relação que une seus dois elementos, é também, e de igual modo, a contraparte dos outros signos da língua.

Visto ser a língua um sistema em que todos os termos são solidários e o valor de um resulta tão-somente da presença simultânea de outros. (SAUSSURE, p. 133).

Assim, explicam ainda Saussure & Cia que um valor pode ser comparado ou trocado por coisas dessemelhantes e semelhantes, por exemplo, uma moeda de francos poderia ser: 1) trocada “por uma quantidade determinada de uma coisa diferente, por exemplo, pão” (p. 134); ou 2) comparada com “um valor semelhante do mesmo sistema,

por exemplo uma moeda de um franco, ou uma moeda de algum outro sistema” (p. 134).

O capítulo sobre o valor linguístico é, sem sombra de dúvida, interessante ainda que um fragmento.

Uma digressão: não é à toa, explicando sobre a questão do valor, que Saussure & Cia tocam no exemplo do dinheiro. ‘Valor’ (de algo, de uma mercadoria) é um termo da economia. Como já vimos, quando descobri, involuntariamente, a desonestidade intelectual de Durkheim, Proudhon escreveu *A Filosofia da Miséria* (2007), uma obra imensa sobre economia política e contra ela. Me voltei, assim, ao estudo do capítulo deste autor, sobre o valor – *Capítulo II – Do Valor*. E sua longa discussão vai de uma exposição e diferenciação de conceitos diferente de valor. Segundo Proudhon, existiria o valor de uso ou utilidade, das coisas úteis aos seres humanos, como a terra, por exemplo; existiria o valor de troca, ou de opinião – expressão bastante esclarecedora –, estabelecido por uma série de *caprichos* (desigualdade na relação produtor-consumidor) ou *falcaturas* (como, por exemplo, monopólios), um dos mecanismos responsáveis pela desigualdade de riqueza entre os seres humanos. Os dois tipos de valor seriam uma antinomia um do outro. Diz o anarquista que os economistas nunca souberam – ou não quiseram – como resolver essa antinomia. A saída, para ele, uma síntese dialética, seria a fixação dos valores, no chamado de valor absoluto, e o parâmetro deste seriam as horas de trabalho gastas em um serviço ou mercadoria. Como se intui ainda sujeito à variação, seu valor, em horas de trabalho, muda, por exemplo, se se consegue otimizar o modo de produzir uma mercadoria. No fundo, o que trocaríamos seriam horas (de vida) trabalhadas. Isso evitaria, segundo ele, riqueza de poucos, uma usurpação, e a ociosidade¹²⁷.

Nesse ponto da teoria saussureana, fica difícil enquadrar/comparar o valor do signo linguístico em/com qualquer tipo de valor da economia. Cada signo parece ter um valor inerente e negativo, ele é aquilo que todos os outros não são. Não é um valor de uso, não é um valor de opinião, é absoluto, mas não da mesma maneira do da economia. Entretanto, neste capítulo desta tese, existirá um debate com o pensamento de Roland Barthes que vê na teoria do signo de Saussure,

¹²⁷ Obviamente, isso é uma das saídas apontadas lá no século 19. Os anarquismos contemporâneos foram muito além denunciando a sociedade capitalista como um todo e a industrial dentro disso, e desmistificaram a categoria ‘trabalho’, tão importante no século 19. O ócio parecia tão pecaminoso quanto a riqueza...

um paralelo com indivíduo e sociedade, aí, neste momento, os desdobramentos da teoria do valor podem ser postos em sua inteireza.

4.2.11 Valor e significado

E novamente na questão do significado: Saussure & Cia demonstram a diferença entre significado e valor com exemplos lingüísticos. Acompanhemos:

O português *carneiro* ou o francês *mouton* podem ter a mesma significação que o inglês *sheep*, mas não o mesmo valor, isso por várias razões, em particular porque, ao falar de uma porção de carne preparada e servida à mesa, o inglês diz *mutton* e não *sheep*. A diferença de valor entre *sheep* e *mouton* ou *carneiro* se deve a que o primeiro tem a seu lado um segundo termo, o que não ocorre com a palavra francesa ou portuguesa. (SAUSSURE, p. 134).

O que fica claro que valor é uma relação entre signos, mas e o caso do significado? No exemplo dado, se o valor variaria de língua a língua, o significado não parece variar: ‘carneiro’, ‘*mouton*’ ou ‘*sheep*’ têm o mesmo significado. Ou posso ainda pensar de um outro modo: “Se as palavras estivessem encarregadas de representar conceitos dados de antemão, cada uma delas teria, de uma língua para outra, correspondentes exatos para o sentido; mas não ocorre assim” (p. 135), contudo, não estão? Se em inglês tenho ‘*mutton*’ para “uma porção de carne preparada e servida à mesa” esse mesmo valor não apareceria na expressão, em português, ‘carne de carneiro’? O mesmo conceito não estaria presente nas duas línguas? Ou, se meu exemplo, é frouxo, o trio ‘carneiro’, ‘*mouton*’ e ‘*sheep*’, independente da existência de ‘*mutton*’, parecem ter o mesmíssimo significado.

Em todos êsses casos, pois, surpreendemos, em lugar de idéias dadas de antemão, valôres que

emanam do sistema. Quando se diz que os valores correspondem a conceitos, subentende-se que são puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com outros termos do sistema. (SAUSSURE, p. 136).

Ou seja, um signo vale tudo o que os outros não valem. Os signos seriam pura diferença. E essa diferença é sustentada pelo sistema, essa alienígena inteligência. É interessante notar algumas coisas: 1) apesar de certa sofisticação dessa matéria do CLG, ela é inoperante, isto é, desconheço desenvolvimento posterior na ciência da linguagem, não surgiu nenhum aproveitamento disciplinar como uma economia linguística¹²⁸; 2) se é o sistema quem define o valor de cada signo – e não no nível atômico, quer dizer, no nível da cognição individual, no falante – e os falantes, no CLG, não são mais que depositários de fragmentos do sistema: como viver com esse paradoxo? Sim, se o indivíduo não orienta definição dos valores linguísticos dos signos, como é possível operar nesse nível se não tem, como já vimos, todo o sistema em si, em sua cabeça?

Até aqui, já temos quase o desenho completo das regras gerais do sistema linguístico saussureano: arbitrariedade, (i)mutabilidade, valor

¹²⁸ A comparação entre essa teoria do signo linguístico e economia pode ir além: o valor e o dinheiro, como seu signo – notamos que Saussure & Cia fazem de imediato uma imagem monetária – são verdadeiras fábulas consensuais. O dinheiro como mediador, como signo de valor, mediador entre, por exemplos, alfices e computadores... Quem estabelece essa relação? – também arbitrária. Quem determina os valores? Na economia é necessário também um embuste: o mercado. Ou deveria escrever o Mercado? É o deus da economia, é ele quem, não se sabe de que lugar – ou seria de todos? –, decide as relações entre os objetos de troca. É óbvio que são, na prática, poucos seres humanos que determinam esse jogo da impessoalidade de suas instituições empoderadas e o resto acontece em cadeia. Esse deus embusteiro toma dos seres humanos as rédeas da (auto)determinação em relações que poderiam ser de trocas bilaterais, assim, como a língua desenhada no CLG toma dos humanos falantes a (auto)determinação em seu universo linguístico. O que se esconde nos dois casos é um jogo simbólico-político e posso dizer que tanto em economia quanto no universo linguístico existem instituições de controle rígido sobre as trocas econômicas e linguísticas. Vigilância. No segundo caso, essa *corporation* é formada, entre outros, pelo estado em sua fórmula jurídica, em seu complexo escola-universidade e outras instituições de suporte e se reflete na sociedade na forma de policiamento sistemático e coercitivo. O jogo simbólico, uma vez acatado pela (restante) sociedade, funciona como um bloqueio, mais ou menos eficaz, à criação subjetiva, às fórmulas instantâneas existentes nos diálogos ou no intercâmbio de objetos. A crença no comércio – na obediência da compra e venda – bloqueia, em larga escala, o escambo, a crença na gramática e/ou norma culta bloqueia, também em grande medida, as criações efêmeras e dialógicas. As hierarquias colonizam o universo humano.

linguístico, adentramos, agora nas relações sintagmáticas e relações associativas.

4.2.12 As relações dos signos em Saussure e as solidariedades de Durkheim

Para Saussure & Cia, as relações entre termos linguísticos se desenvolveriam em duas esferas distintas e gerariam certa ordem de valores, essas ordens estariam em oposição uma com o outra. Uma ordem seria a sintagmática, isto é, aquela que ocorreria no discurso (ato de fala).

O sintagma se compõem [sic] sempre de duas ou mais unidades consecutivas (por exemplo: re-ler, contra todos; a vida humana; Deus é bom; se fizer bom tempo, sairemos etc.). Colocado num sintagma um termo só adquire seu valor porque se opõe ao que o precede ou ao que o segue, ou a ambos. (SAUSSURE, p. 142).

Aqui, as relações entre os termos na cadeia discursiva serão chamadas de relações sintagmáticas. Vislumbra-se um tipo de relação mecânica entre os termos linguísticos, é um tipo de relação rígida, gramatical mesmo¹²⁹. E o valor nasceria de uma relação localizada/localizável: um signo é o que os outros não são na cadeia estabelecida, desenho que suportaria o fato(?), estabelecido pelos autores, de sermos, nós falantes, depositários de fragmentos do sistema geral da língua.

Mas haveria outro tipo de relação:

Por outro lado, fora do discurso, as palavras que oferecem algo de comum se associam na memória e assim se tornam grupos dentro dos quais

¹²⁹ É óbvio que os exemplos dados no CLG são pobres e, para mim, baseados em escrita, higienizados dos elementos existentes na fala.

imperam relações muito diversas. Assim, a palavra francesa *enseignement* ou a português *ensino* fará surgir inconscientemente no espírito uma porção de outras palavras (*enseigner*, *renseigner* etc. ou então *armement*, *changement*, ou ainda *éducation*, *apprentissage*); por um lado ou por outro, tôdas têm algo de comum entre si.

Vê-se que essas coordenações são uma espécie bem diferente das primeiras. Elas não têm por base a extensão; sua sede está no cérebro; elas fazem parte desse tesouro interior que constitui a língua de cada indivíduo. Chamá-las-emos relações associativas. (SAUSSURE, p. 143).

Esse outro tipo de relação, dizem os autores, tem sua base no cérebro do indivíduo. Mas seriam relações (mais) livres por estarem baseadas no indivíduo? De modo algum. Afinal, os valores que subjazem às relações estabelecidas são prévios, o valor de cada signo ou palavra já está dado na esfera da língua, ao indivíduo cabe, quando muito, estabelecer o óbvio: a conexão entre os valores próximos, ou apenas percebê-los. As relações associativas seriam relações não lineares em contrapartida com as relações sintagmáticas, que seriam lineares.

Numa das seções seguintes, como já anunciei aqui, Roland Barthes vai dizer que a teoria do signo saussureana é ideológica e refletiria um paralelo entre signo e indivíduo e língua e sociedade. Assumo também como meu esse pensamento. Diante disso, mais uma vez, é possível ver o pensamento de Saussure & Cia se aproximar do pensamento de Émile Durkheim: as relações (entre signos) sintagmáticas e associativas parecem evocar as relações sociais previstas no pensamento daquele último: solidariedade mecânica e solidariedade orgânica.

Como vimos no capítulo anterior desta tese, a solidariedade mecânica de Durkheim são relações sedimentadas mais rigidamente que seriam baseadas nas crenças e sentimentos comuns à média das pessoas de uma sociedade e garantiriam a coesão do tecido social, funcionariam como uma gramática social, para mantermos o paralelo com Saussure, já a solidariedade orgânica seria menos generalizante, possuiria uma lógica de grupo dentro do grupo maior que seria a sociedade, seriam relações de dependência direta entre os indivíduos e entre grupos.

Em seus esquemas, Saussure & Cia apontam as relações sintagmáticas como relações lineares, de horizontalidade, e as relações associativas, multidirecionalidade e supõe, ao meu ver, algum tipo de organização hierárquica entre as palavras. Como vimos em Durkheim, nas sociedades que ele chamou de primitivas, as relações entre os indivíduos, até o aparecimento da divisão do trabalho, são horizontais e lineares. Não só: essas sociedades seriam segmentais, isto é, formadas por segmentos menores e iguais entre si. Ele postula que teria existido a horda, o tipo mais elementar de sociedade, um segmento do clã, este seria a sociedade formada por várias hordas. A linearidade dos indivíduos seria a linearidade dos segmentos, ou grupos, de uma dada sociedade. Já nas sociedades civilizadas, tipo máximo de desenvolvimento da divisão do trabalho, as relações entre os indivíduos seriam de dependência, multidirecional, mas, fundada na hierarquia, e os segmentos ou grupos dentro dessas sociedades não estariam numa relação linear. Desenhos teóricos de rigidez e hierarquia.

4.2.13 A anormalidade das relações livres

Saussure & Cia, voltando aos mesmos exemplos aqui citados, estamos na página 145, ainda preveem uma relação associativa possível entre as palavras, a que se daria na “simples comunidade das imagens acústicas”, nos exemplos do livro *enseignement et justement*, dos quais surge uma nota de rodapé reveladora:

(1) Êste último caso [de comunidade das imagens acústicas] é raro e pode passar por **anormal**, pois o espírito descarta **naturalmente** as associações capazes de **perturbarem** a inteligência do discurso; sua existência, porém, é provada por uma categoria **inferior** de jogos de palavras que se funda em confusões absurdas que podem resultar do homônimo puro e simples, como quando se diz em francês: “Les musiciens produisent les *sons* et les grainitiers les vendent” [ou, em português, “Os músicos produzem notas e os perdulários as gastam”]. Cumpre distinguir êste caso daquele em que uma associação, embora

fortuita, se pode apoiar numa aproximação de idéias (cf. francês *ergot*: *ergoter*, alemão *blau*:*durchbäuen*, “moer de pancadas”); trata-se, no caso, de uma interpretação nova de um dos termos do par; são casos de **etimologia popular** (ver p. 202); o fato é interessante para a evolução semântica, mas do ponto de vista sincrônico cai simplesmente na categoria *ensinar*: *ensino* mencionada acima (Org.). (SAUSSURE, p. 145, *negritos meus*).

São reveladoras as palavras escolhidas pelos escritores do CLG, para falarem de relações muito mais livres¹³⁰ entre os signos – e indivíduos? Relações descartadas como não necessárias por falta de valores subjacentes ou prévios: ‘anormais’, ‘perturbadoras’ (da inteligência do discurso, ou seja, gramatical e societária), estão em contraposição ao ‘natural’ (visto como ordem rígida e hierárquica), portanto, ‘inferior’ e, portanto, ‘popular’ que não cabem no método preconizado. Essa nota mostra um pensamento subjacente rígido, hierarquizante e higienista. Esse tipo de operação é central no pensamento positivista.

Assim como Durkheim, Saussure & Cia fazem o uso do conceito de anormalidade. Nesse pensamento, o que é dito como anormal está para mórbido, anti-natural. A liberdade, como aquilo que se contrapõe ao hierarquizado, está posto como doentio.

4.2.14 A racionalidade como régua das línguas

Estamos na página 154 e o que foi dito antes passa por correções. Estendendo a discussão sobre os tipos de associações entre os signos, Saussure & Cia vão dizer que há sim elementos da língua que são relativamente motivados e dizem mais:

Com efeito, todo sistema da língua repousa no princípio **irracional** da arbitrariedade do signo que, aplicado sem restrições, conduziria à

¹³⁰ Além do que, livres por serem fomentadas livremente por indivíduos.

complicação suprema; o **espírito** logra introduzir um **princípio de ordem** e de regularidade em certas partes da massa dos signos, e êsse é o papel do relativamente motivado. Se o mecanismo da língua fosse inteiramente racional, poderíamos estudá-lo em si mesmo; mas como não passa de uma correção parcial de um sistema naturalmente caótico¹³¹, adota-se o ponto de vista impôsto pela natureza mesma da língua, estudando êsse mecanismo como limitação do arbitrário. (SAUSSURE, p. 154, negritos meus).

É possível percebermos, nesse trecho pinçado, que há uma relação arbitrário:imotivado:irracional:caótico e outra que é relativamente motivado:racional. O espírito, seja lá o que isso for, é o elemento que faz a passagem do irracional ao racional, é o elemento da regularidade. Dizem ainda os autores, que entre esses polos, irracional X racional, poderia se estabelecer toda uma taxinomia entre as línguas: toda uma gradação entre línguas mais lexicológicas (léxico: arbitrário: irracional) e línguas mais gramaticais (gramática: motivação relativa: racionalidade).

É óbvio que para os positivistas a racionalidade é algo valorizado, é central como elemento da civilização tal qual a veem, aí temos essa pérola do pensamento eurocêntrico (Saussure, p. 154):

Ver-se-ia, por exemplo, que o inglês concede um lugar muito mais considerável ao imotivado que o alemão; mas o tipo do ultralexicológico é o chinês, ao passo que o indo-europeu e o sânscrito são espécimes do ultragramatical.

Como vimos, é o espírito o agente corretor, e esse agente, coerentemente com a teoria no CLG, não é nem pode ser individual. Esse espírito só pode ser presumível de ‘espírito dos povos’, noção do

¹³¹ É interessante notar que, até esse momento do texto, a língua saussureana nada tinha de caótica, muito ao contrário: o que o jogo de xadrez tem de caótico? O jogo de xadrez é a metáfora saussureana para o sistema que seria a língua. O texto CLG é tão mal escrito e mal organizado que um leitor atento é capaz de achar muitas contradições.

século 19 implicada com os nacionalismos todos. Assim, é possível traduzir o pensamento subjacente nessa última citação como o (povo) chinês está para o ultra-irracional, o ultra-caótico e tanto o sânscrito quanto o indo-europeu estão para o ultra-racional. É toda uma régua de mensuração dos povos, uma taxinomia hierárquica.

4.2.15 A analogia, a legalidade

No CLG, a analogia é o elemento normalizador ou normatizador do caos, faria com que o arbitrário absoluto fosse corrigido pelo arbitrário relativo, no âmbito das mudanças linguísticas, estabelece os parâmetros linguístico do sistema: “A analogia supõe um modelo e sua imitação¹³² regular. Uma forma analógica é uma forma feita à imagem de outra ou de outras, segundo uma regra determinada” (p. 187).

A analogia é o que corrige o caos linguístico, que suprime as liberdades, portanto, elemento policialesco do sistema saussureano. Supõe um modelo imposto pelo “espírito” e uma coerção à regularidade imitativa. É a inscrição da lei. É a colonização do caos.

Foi a escola dos neogramáticos que pela primeira vez atribuiu à analogia seu verdadeiro lugar, mostrando que ela, juntamente com as mudanças fonéticas, é o grande fator de evolução das línguas, o processo pelo qual estas passam de um estado de organização a outro. (SAUSSURE, p. 189).

A legalidade em expansão é o grande fator de evolução. A língua ultranormatizada, o indo-europeu, é a representação da civilização, em contraposição com o não-europeu, por exemplo, o chinês. Em Durkheim, já tínhamos visto, que uma das marcas da civilização, cantada em verso e prosa, era o significativo aumento de volume do direito, isto é, a legalidade em expansão.

¹³² A questão da imitação será importante mais adiante.

4.2.16 A analogia, a competição

“Mas qual é a natureza dos fenômenos analógicos? Serão êles, como comumente se acredita, mudanças?” (p. 189) – perguntam os autores do CLG e a resposta é essa:

Todo fato analógico é um drama de três personagens: 1º o tipo transmitido, legítimo, hereditário (por exemplo, *honos*); 2º o concorrente (*honor*); 3º uma personagem coletiva, constituída pelas formas que criaram êsse concorrente (*honorem, orator, oratorem* etc.). Considera-se habitualmente honor como uma modificação, um “metaplasmo” de *honos*; é desta última palavra que teria tirado a maior parte de sua substância. Ora, a única forma que nada teve a ver com a geração de *honor* foi precisamente *honos*! (SAUSSURE, p.189).

O fato analógico em Saussure & Cia parece estar para a divisão do trabalho em Durkheim. As relações internas nos clãs são hereditárias e com o surgimento da divisão do trabalho as relações se transformam. E com a divisão do trabalho, por um lado, dependência, do outro, concorrência.

Pelo que vemos, a concorrência, ou competição, se apresenta como fenômeno importante nas duas teorias, uma espécie de darwinismo¹³³.

Por conseguinte, a ilusão da “mudança” analógica advém do fato de estabelecer-se uma relação com um termo suplantado pelo novo: trata-se, porém, de um erro, pois as formações qualificadas de mudanças (tipo *honor*) são da mesma natureza que aquelas a que chamamos criações (tipo *répressionnaire*). (SAUSSURE, p. 191).

¹³³ Como vimos, o darwinismo é, explicitamente, uma das águas em que Durkheim vai beber.

Que trecho traduziria melhor, em palavras, o liberalismo manchesteriano presente na teoria de Charles Darwin?

Cada vez que uma criação se instala definitivamente e elimina sua concorrente, existe verdadeiramente algo criado e algo abandonado, e nesse sentido a analogia ocupa um lugar preponderante na teoria da evolução.

É nesse ponto que gostaríamos de insistir. (SAUSSURE, p.197).

4.3 O SIGNIFICADO POLÍTICO PARA ‘SISTEMA’ NAS HUMANIDADES

Os múltiplos aspectos da língua saussureana são aspectos da língua descrita como sistema. E dizer sistema tem suas implicações políticas.

Bertalanffy, no seu já citado livro, que é uma coletânea de artigos dele, diz que a ideia de sistema vai surgir fortemente no início do século vinte e que é o conceito unificador nas ciências do século 20. A linguística parece já dentro desse processo unificador. O autor é um honesto entusiasta do vislumbre dessa possibilidade unificadora, mas, apesar disso, sua obra tem passagens aclaradoras sobre o significado de dizer sistema. Uma delas (BERTALANFFY, 2009, p. 45):

Os conceitos e modelos de equilíbrio, homeostase, ajustamento, etc, são adequados à manutenção de sistemas, mas inadequados aos fenômenos de transformação, diferenciação, evolução, neguentropia¹³⁴, produção de estados improváveis, criatividade¹³⁵, formação de tensões, autorrealização, emergência, etc., como Cannon de fato compreendeu quando reconheceu, além da

¹³⁴ ‘Neguentropia’ pode ser visto como um conceito de luta ou resistência contra a morte, isto é, contra a entropia, equilíbrio inexpressivo da energia, a morte.

¹³⁵ O que Chomsky desenha não deixa de ser um sistema, ainda que biológico e interno, com sua teoria gerativa, porém, não é uma negativa ao que está dito nessa citação: a criatividade em Chomsky não é criatividade, é reprodutividade mecânica.

homeostase, uma “heterostase”, incluindo fenômenos do segundo tipo.

Coerentemente, é, por isso, que Saussure & Cia afastam, sistematicamente, os elementos subjetivos de sua construção teórica: porque é na subjetividade que os elementos de transformação, estado improváveis, criatividade, tensões, emergências, etc. têm sua base.

Porém, esta coerência tem consequências políticas e éticas. De acordo com os valores abraçados pelo positivismo e, genericamente, pela ciência-instituição. Deixo as palavras ainda com Bertalanffy (2009, p. 29, negritos meus):

Para os novos utopistas de engenharia dos sistemas, usando uma frase de Boguslaw (1965), é o “**elemento humano**” que se revela ser precisamente o componente falível de suas criações. Este elemento ou **tem de ser eliminado** de todo e substituído pelos equipamentos dos computadores, pela maquinaria autorregulável e coisas semelhantes, **ou** tem de ser tornado tão digno de confiança quanto possível, isto é, **mecanizado, conformista, controlado e padronizado**. Em termos mais ásperos, o homem no grande sistema tem de ser – e em larga extensão já é – um débil mental, **um idiota amestrado** ou dirigido por botões, isto é, altamente treinado em alguma estreita especialização ou então tem de ser simples parte da máquina. Isto está de acordo com um princípio bem conhecido dos sistemas, o da progressiva mecanização, na qual o indivíduo se torna cada vez mais uma roda dentada **dominado** por uns poucos líderes privilegiados, mediocridades e mistificadores que só têm em vista interesses privados sob a cortina de fumaça das ideologias¹³⁶.

¹³⁶ Quando, mais acima, chamo Bertalanffy de honesto é no sentido de não esconder o que se esconde por trás dos conceitos de sistema, mas de forma alguma é um libertário e sim, pra dizer um mínimo, um conformista, no parágrafo seguinte a essa citação, ele diz: “Quer consideremos a expansão positiva do conhecimento e o controle benéfico do ambiente e da

Isso parece consonante com o mundo que vem sendo criado, com parte ativa da ciência. Seja quando dizemos ‘sistemas’ nas engenharias, seja nas humanidades com seus construtos simbólicos, essa conformação do mundo abre espaço para controles das pessoas e instrumentalizam intervenções empoderadas dos estados e outras instituições. A linguística tem sua contribuição a esse estado de coisas, desde seu marco fundador.

Seja o positivismo expressão do desejo político de seu fundador, Comte, reverberando nos que o seguem em seus princípios e valores, seja a ciência como um todo, levados ao extremo, no cenário criado a partir do século 20, chegamos aos totalitarismos. A teoria no CLG é parte disso? Se não é possível dizer da teoria saussureana como totalitária em si, é possível dizer que ela participa da cosmovisão que permitirá a emergência dos mesmos, à direita ou à esquerda do matiz político institucional, isto é, ainda Bertalanffy (2009, p. 80):

É um fato empírico que as realizações científicas são postas a serviço tanto, ou ainda mais, de finalidades destrutivas do que de intenções construtivas. As ciências do comportamento humano e da sociedade não fazem exceção. Realmente, talvez, o maior perigo dos sistemas do totalitarismo moderno é serem tão alarmantemente atualizados não apenas na tecnologia física e biológica, mas também na tecnologia psicológica. Os métodos de sugestão em massa, de libertação dos instintos da besta humana, de condicionamento e controle do pensamento chegaram à mais alta eficácia. Justamente porque o totalitarismo moderno é tão terrivelmente científico, torna o absolutismo do passado parecer um recurso dileitante, comparativamente inocente. O controle científico da sociedade não é uma estrada para a utopia.

Não existe dilema cronológico do tipo “o que vem antes, o ovo ou a galinha?”. Não é uma sociedade totalitária criando certas construções científicas totalitárias – leia-se: os cientistas participando

ativamente da opressão –, e sim uma ciência totalitária ajudando a criar ativamente uma sociedade totalitária – aliás, empreendimento de todo exitoso.

Mas Bertalanffy é um esperançoso e diz ainda na mesma página:

Podemos, no entanto, conceber uma compreensão científica da sociedade humana e de suas leis de maneira um tanto diferente e mais modesta. Este conhecimento pode ensinar-nos não somente o que o comportamento humano e a sociedade têm em comum com outras organizações, mas também aquilo em que consiste seu caráter único. Aqui, o dogma principal será: o homem não é somente um animal político, mas é antes e acima de tudo um indivíduo. Os valores reais da humanidade não são aqueles que ela tem em comum com as entidades biológicas, a função de um organismo ou de uma comunidade de animais, mas os que derivam do espírito individual. A sociedade humana não é uma comunidade de formigas ou térmitas, governada por instintos e controlada pelas leis da totalidade superior. A sociedade é baseada nas realizações do indivíduo e está condenada se o indivíduo for transformado em uma roda dentada da máquina social. Este, parece-me, é o preceito final que uma teoria da organização pode dar: não é um manual para ditadores de qualquer denominação subjugarem mais eficientemente os seres humanos pela aplicação científica de Leis de Ferro, mas uma advertência de que o Leviatã da organização não deve engolir o indivíduo sem selar sua própria inevitável ruína.

Em Comte, Durkheim e em Saussure & Cia não há indivíduos, esses são um acidente anárquico para seus desejos político-teóricos.

4.4 A LÍNGUA COMO METÁFORA DE SOCIEDADE E O SIGNO COMO METÁFORA DE INDIVÍDUO?

Roland Barthes, linguista e semioticista, em um pequeno ensaio com matizes políticos sobre Saussure, *Saussure, o Signo, a Democracia* (1985), rara exceção na linguística, diz (p. 144): “de facto, muitas vezes não há nada mais diretamente ideológico que a linguística” – e por que os linguistas não estão atentos a isso? E desse lugar, da leitura política, tenta desvendar o caráter ideológico de Saussure, para ele, enraizado em sua sugerida experiência democrática¹³⁷.

Barthes, para escrever esse ensaio, diz se basear na teoria do signo linguístico de Saussure e, faz uma aposta: que a teoria do signo saussureana é influenciada não pelas teorias do sociólogo Émile Durkheim e sim a de outro sociólogo contemporâneo àquele, Gabriel de Tarde.

Ao fazer essa aposta – de todas as minhas leituras, ele é único nessa posição¹³⁸ –, me parece, Barthes se apoiou em trechos como esse – já citado aqui: “A analogia supõe um modelo e sua **imitação** regular. Uma forma analógica é uma forma feita à imagem de outra ou de outras, segundo uma regra determinada” (Saussure, p. 187, negrito meu).

É impossível, para além disso, saber em que se baseou Barthes para fazer essa aposta, a meu ver, duvidosa. O livro em que consta seu ensaio é todo composto por ensaios, nem sequer tem referências bibliográficas que pudéssemos bisbilhotar e, quem sabe, deduzir a fonte de seu pensamento.

¹³⁷ Nesse mesmo ponto do ensaio, na nota de rodapé de nº 3, p. 144, sugere também uma leitura política para as formulações de Noam Chomsky. O princípio de criatividade, da teoria chomskyana, seria fruto da “oposição de Chomsky ao Estado autoritário, tecnocrata e belicista”. Para mim, o princípio de criatividade de Chomsky não está para a liberdade – esse algo que faria oposição ao “Estado autoritário”, ou seja, qualquer estado – é apenas uma atividade mecânica, que ocorre no falante, uma vez que a linguagem em Chomsky é algo modular, independente em relação ao restante da cognição, não é resultante desta. Modelos mecânicos poderiam expressar liberdade (criativa)? Barthes se equivoca com a imagem projetada por Chomsky, como anarquista. Nem a teoria deste reflete qualquer coisa de anarquista, assim como sua prática de vida é muito longe de qualquer coisa que se pudesse chamar de anarquista. Sobre isso ver Gagliano (2010).

¹³⁸ Lucchesi (2004), Calvet (1975), Neiva (2003) e Depecker (2012), todos esses autores apontam a influência do pensamento de Émile Durkheim na teoria linguística presente no CLG. E Depecker, para além do CLG, também se debruçou sobre os manuscritos de Ferdinand de Saussure.

Por que aposta duvidosa? É preciso entrar nessas questões para responder a essa questão, antes de adentrarmos em outras sugeridas pelo próprio ensaio, em relação à teoria saussureana.

Gabriel de Tarde¹³⁹ e Durkheim têm teorias sociais bastante diferenciadas. O último, pelas suas quatro principais obras, gasta um número considerável de linhas refutando as teses de Tarde. Em *O Suicídio*, existe um capítulo inteiro (Capítulo IV do primeiro livro – A imitação) pensa na questão da imitação como fenômeno social.

Li o principal livro de Tarde, *As leis da imitação*, e me parece que com ‘imitação’ Tarde recobre muitos fenômenos diferentes. E, no fundo, o livro parece apenas um grande e cansativo apanhado de exemplos. Seja como for, na teoria social de Tarde não há transcendência societária ao indivíduo, isto é, a existência de um ‘espírito coletivo’ ou ‘consciência social’. Nesse autor, a singularidade do indivíduo é considerada, crenças e desejos em *quantidades* diferentes nos indivíduos formulariam sua singularidade e a imitação, sua força, mecanismo sociológico do desenho teórico tardeano, é a possibilidade de contaminação de um indivíduo para outro. Uma questão interessante é que essa contaminação não está conectada à racionalidade ou a regularidade, é micro, na sociabilidade entre indivíduos, e transitória, efêmera.

Por esses aspectos podemos divisar um fosso entre as duas teorias dos dois sociólogos. E a língua de Saussure se adapta perfeitamente à teoria de Durkheim, ela é toda transcendência.

Em *O Suicídio*, no capítulo apontado, Durkheim diz que um defeito dos sociólogos de sua época é usarem as palavras sem definirem as mesmas com cuidado. Isso teria acontecido com a palavra ‘imitação’ e penso que essa crítica serve como uma luva para Tarde. Durkheim vai reduzir o fenômeno da imitação a muito pouco, limitando-a a praticamente nada: ao vermos alguém bocejar, bocejamos, alguém rindo, rimos, etc., eis o que seriam para ele casos de imitação.

Ainda que Barthes tenha achado a palavra imitação no CLG, como eu mesmo apontei, ele, optou por ignorar todas as massivas similaridades com o pensamento de Durkheim da teoria saussureana. Ignorou também que o texto do CLG é cheio de pequenas e grandes

¹³⁹ Esse sociólogo é mais um dos nomes, praticamente, apagado da cartografia intelectual das ciências, é preciso olhar para o jogo político-científico para saber o que sustentou no panteão científico um e não outro, os valores subjacentes... Teria sido apenas uma possível obsolescência de seu pensamento, ou contrariando as posturas positivistas, majoritárias à época, foi relegado ao limbo?

contradições e o próprio uso da palavra ‘imitação’ pode ter vindo de um dos seus discípulos-escritores, uma vez que estava em voga em sua época e facilmente era usada para recobrir muita coisa diferente nas explicações dos fenômenos sociais.

[...] existe imitação quando um ato tem por antecedente imediato a representação de um ato semelhante, anteriormente realizado por outrem, sem que entre essa representação e a execução se intercale qualquer operação intelectual explícita ou implícita, dirigida sobre as características intrínsecas do ato reproduzido. (DURKHEIM, 2003, p. 118).

A analogia em Saussure passa bem longe disso que Durkheim define como imitação. Ela é uma operação intelectual, seja ocorrendo no “espírito” que corrige o caos linguístico, seja na psicologia do falante com suas associações.

Apenas pelo que foi dito, descartaria com facilidade a leitura de Barthes como quem se deixou levar pelo canto da sereia.

Existem outras similaridades possíveis: se como aborda Barthes, na teoria tão ideológica de Saussure, língua está para sociedade e signo está para indivíduo, o signo saussureano tem um desenho muito similar ao de indivíduo em Durkheim: o signo é um e, ao mesmo tempo, dois, assim como o indivíduo durkheimiano, com sua consciência individual e sua consciência social. Se não abuso, diria mais, o significante estaria para a consciência individual e o significado estaria para a consciência social. Vimos já que há uma tendência de universalidade na consciência social quanto ao significado em Saussure.

Indo além, o mecanismo de analogia em Saussure & Cia, em seu fenômeno completo, isto é, o aparecimento de uma forma concorrente e seus correlatos, também, me parece, similar aos desdobramentos da divisão do trabalho na sociedade *imaginada* por Durkheim, cada novo parcelamento do trabalho, ou seja, cada forma nova cria seus elementos em correlação, indivíduos que investem naquele nicho novo.

Para Barthes, essa língua-sociedade, em Saussure, é a representação da democracia. A imitação entre indivíduos-signos ainda não dá conta dos detalhes dessa representação de democracia. Por exemplo, como explicar o valor do signo, pela imitação? Um signo é tudo aquilo que os outros signos não são, em Saussure & Cia. A teoria

do valor do signo, mediado pelas explicações econômicas de Proudhon, como tivemos oportunidade de ver, só pode estar baseada no valor de opinião – não é valor de uso, nem valor absoluto, no sentido econômico. Se minha interpretação é verossímil, então, o valor em Saussure é o valor de opinião, símile do valor por mérito social, dos desenhos da democracia em Durkheim em *Lições de Sociologia* (2002), ou mesmo da sociedade industrial teorizada na *Divisão do Trabalho Social*. Ou seja, o mérito/valor do signo-indivíduo vem da língua-sociedade.

Essa língua tem um caráter interventor na massa anárquica de signos, pelo seu “espírito”. Seja lá o que esse espírito seja, ele também aparece como outra similaridade da teoria de Durkheim. Esse espírito é uma hierarquia, uma parte da língua em que se concentra sua consciência sobre si mesma e age racionalmente sobre o restante de si. Isso é exatamente o papel dado ao estado por Durkheim. Como órgão central, cerebral, em que a consciência social está posta. Em Durkheim, a divisão do trabalho acaba por construir uma sociedade em segmentos articulados, isto é, a sociedade é um corpo de órgãos associados.

Estamos diante, assim, da analogia como a divisão do trabalho da língua. A analogia, na língua saussureana, como vimos, é uma intervenção da consciência coletiva ou o “espírito” na massa caótica do sistema, estabelece uma racionalidade normativa à língua. Seria a intervenção hierárquica na anarquia: coerção, opressão. Além do que a analogia está conectada, no pensamento saussureano, ao gramatical, ao duradouro, não à efemeridade das relações. Esse elemento gramatical-disciplinador dos signos é um contrato de reciprocidade entre eles, novamente, há aqui outra parelha com Durkheim, é o próprio direito contratual. Relações cristalizadas que impediriam a *anormal etimologia popular*, como vimos.

Continuemos. Para Barthes (1985, p. 144):

Todo-poderoso, o princípio da analogia tem, no entanto, em Saussure, uma causa: decorre do estatuto do signo; na língua, o signo é “arbitrário”, nenhum elo natural liga o significante e o significado, e esse arbitrário deve ser compensado por uma força de estabilização que é a analogia [...].

E por que esse elemento, a analogia, seria necessário? Dando continuidade ao mesmo trecho, tem-se a resposta:

[...] já que o signo não se conserva **naturalmente** “de pé” (a sua verticalidade signifiante é falaciosa), é absolutamente necessário que ele se apóie, para durar, naquilo que o envolve; as relações de vizinhança (de concidadania) vão substituir as relações de significação, o contrato vai tomar o lugar da **natureza abatida** porque **incerta**. (BARTHES, 1985, p. 145, negritos meus).

Esses trechos confirmam minha interpretação. A arbitrariedade, em Saussure, é uma força de coerção, é aquilo que faz de um signo o signo tal, o arbitrário aqui não é imanente, não é dele, vem da língua, como algo transcendente. No entanto, a arbitrariedade neste autor parece ser algo imanente ao signo-indivíduo e é preciso se prevenir disso, como em toda tradição positivista, ou mais, num positivismo ideológico mesmo, contra o indivíduo. O natural vem conectado ao arbitrário. A incerteza dessa natureza parece remeter às velhas noções hobesianas e sua aposta negativa no indivíduo. As relações contratuais entre os signos-indivíduos viriam disciplinar os mesmos. A natureza individual como algo a ser domado, domesticado.

“Saussure vê os signos sob a forma de indivíduos divididos, isolados e fechados; são verdadeiras mónadas; cada uma esconde no seu círculo – no seu ser – um signifiante e um significado: é a significação.” (BARTHES, 1985, p. 145). Novamente e pela voz de Barthes, vemos a blindagem ao indivíduo, não importa o seu conteúdo possivelmente liberal, como mônada, imaginativamente anárquico, isto é, ou anti-contratual, sua significação, sua singularidade, sua individualidade deve ser contida. O que substituiria ou reprimiria a significação? O valor, para esse autor. E novamente nos afastamos:

No empreendimento saussuriano, o valor é esse conceito redentor que permite salvar a perenidade da língua e ultrapassar aquilo a que devemos chamar a angústia fiduciária. Saussure tem uma concepção da linguagem que está muito próxima

da de Valéry – ou reciprocamente: pouco importa: eles nada conhecerem um do outro. Também para Valéry, o comércio, a linguagem, a moeda e o direito são definidos por um mesmo regime, o da reciprocidade: eles não se podem manter sem um contrato social, porque só o contrato pode corrigir a falta de padrão. Na língua, esse defeito obcecou Saussure (mais inquieto que Valéry): a arbitrariedade do signo não correrá o risco de introduzir a cada instante na língua o Tempo, a Morte a Anarquia¹⁴⁰? [...]. (BARTHES, 1985, p. 146).

Barthes apenas confirma, em suas palavras, toda a similaridade de Saussure com Durkheim. O valor é mérito social, isto é, a interpretação que a sociedade-língua dá aos signos-indivíduos, aponta seu lugar. É a ressignificação da singularidade que ultrapassa a singularidade do signo.

O indivíduo como portador da morte e da anarquia. Contrato versus anarquia. É preciso lembrar que, para o pensamento conservador, a palavra ‘anarquia’ tem o sentido de ‘bagunça’, ‘caos’, ‘desordem’. E isso não é gratuito: para as ordenações do poder e suas formulações simbólicas, formas sociais livres, isto é, baseadas em sociabilidades e associações livres e efêmeras serão sempre representadas como desordem. Isso vale para o pensamento de Barthes, para Saussure, para Durkheim e Comte – tantos outros.

Dando continuidade ao parágrafo anteriormente citado, temos:

[...] De aí a necessidade vital para a língua e, por detrás dela, para a sociedade (necessidade ligada à sobrevivência de ambas), de postular um sistema de regras: regras económicas, regras democráticas, regras estruturais (da analogia e do valor), que fazem com que todos esses sistemas se pareçam com um jogo (o jogo do xadrez, metáfora central da linguística saussuriana): [...] (BARTHES, 1985, p. 147).

¹⁴⁰ Imagino que falte uma vírgula entre “Morte” e “a Anarquia” para realização do pensamento do autor.

Então, se configura na interpretação de Barthes o que está claro no jogo político das sociedades estatais contemporâneas, que começam a nascer no século 19, ditas democráticas: a democracia, esse simulacro de liberdade, se funda contra a anarquia. Seja a anarquia em seu sentido pejorativo, seja nas configurações da anarquia como democracia direta instável como as volições individuais. E democracia direta aqui nada tem com a democracia dos atenienses, uma outra forma de oligarquia escravista.

[...] a língua aproxima-se do sistema econômico a partir do momento em que a sociedade passa da relação natural (eterna) do príncipe e dos seus súditos para o contrato social dos cidadãos entre si. O modelo da linguística saussuriana é a democracia: não tiremos partido da situação biográfica de Saussure, notável genebrês, pertencendo a um das mais antigas democracias da Europa, e, nesta nação europeia, a cidade de Rousseau; marquemos apenas a homologia incontestável que, ao nível epistemológico, liga o contrato social e o contrato linguístico. (BARTHES, 1985, p. 147).

Leitura extravagante essa: o contrato não se dá contra o príncipe, se dá contra a singularidade dos indivíduos. Essa torção interpretativa que impõe uma leitura aparentemente libertária ao tal “notável genebrês” esconde um golpe político: o príncipe surge como figura contra quem se desculpa o terror revolucionário e corretivo, mas, a revolução burguesa, isto é, o contrato, se faz contra os indivíduos. Se estabelece uma nova lei mais extensa, disciplinar, panóptica nas suas possibilidades: o estado liberal burguês. Sim, a cabeça do rei cai e também cai, por um segundo histórico, a Bastilha e depois, acovardada e interesseira, a revolução feita pelos burgueses se volta para a contenção da anarquia, contra a autogestão popular, as livres associações, o escambo, o cambiante, o efêmero, etc. Não é o príncipe que está lá assombrando desde sempre, mas, a anarquia¹⁴¹.

¹⁴¹ Ver, por exemplo, McPHEE, Peter. **La Revolución Francesa, 1789-1799**: Uma nueva historia. Barcelona: Crítica, 2007. (Biblioteca de Bolsillo).

Essa distorção da leitura de Barthes é possível quando ele singulariza os contratos em contrato e faz referência a Rousseau. A língua saussureana, assim, como as formulações sociais de Durkheim, negam qualquer lugar à teoria do contrato social do outro genebrês.

4.5 A ORIGEM DA LÍNGUA(GEM) E O PAPEL DA LINGUÍSTICA

Ao longo do tempo, foram pensadas muitas formas de origem da língua(gem). São verdadeiras narrativas cosmológicas e como tais desenham passados e que projetam futuros. Nesses futuros se abrigam desejos políticos.

A narrativa mais comum é aquela que narra o surgimento da língua(gem) por uma necessidade comunicativa entre os seres humanos. Chamo a isso o conto da seriedade e do trabalho: a língua(gem) teria sido um instrumento facilitador da vida humana, por exemplo, entre os caçadores. Essa é a cosmovisão da sociedade do trabalho escravo projetada no passado e alimentando um presente e futuro apresentado como necessário e parte do progresso humano. É a história ao gosto europeu. Talvez, se vivêssemos a sociedade da diversão, ócio e lazer projetássemos a origem da língua(gem) como jogos de sons e/ou gestos.

A imagem do caçador não evoco à toa. Parte dessas narrativas fazem também comparações entre animais humanos e outros animais também primatas, segundo o que se quer justificar. Frequentemente, para explicar e justificar nossa violência sistemática, somos sempre comparados aos chimpanzés, bastante hierarquizados sexualmente, muito agressivos entre si e violentos com outros chimpanzés que não sejam do grupo e caçadores grupais e inteligentes. Nunca somos comparados a outros primatas, por exemplo, aos bonobos, bem mais dóceis que passam a vida fazendo sexo e comendo tranquilamente. Claramente, todos esses mitos de origem, linguísticos e comportamentais, não são gratuitos, se ancoram em aspectos do que somos hoje e criam sua própria interpretação, que são especulações, apenas isso, justificando ou não esse ‘somos’. Justificar, normalmente, é naturalizar e endossar, no caso, a violência. É uma aposta negativa no

humano que universaliza e normaliza um grupo da espécie, o que faz 5 séculos tem se espalhado e perpetuado seus memes¹⁴² e pelo planeta.

Dentre as várias especulações sobre origem da língua(gem) e de nossa origem como um todo, que chegaram aos meus ouvidos e olhos, está a dos anarco-primitivistas. Se alimentando, paradoxalmente, das construções mais recentes e revisionistas da antropologia, da paleontologia, entre outras disciplinas científicas, criaram sua própria interpretação da história da espécie humana e, dentro desta, da questão do simbólico e da língua(gem)¹⁴³. Sua narrativa (im)própria é interessante do ponto de vista de uma crítica radical desse mundo suicida de hoje.

O primitivismo é uma tendência anarquista surgida principalmente nos EUA, mas que já se disseminou nos debates de vários grupos anarcos pelo mundo, incluindo aqui em Pindorama. A régua de medida dos primitivistas é basicamente olhar para nosso modo de operar destruidor, de hoje, e perguntar-se: como espécie, sempre fomos assim? Ou isso seria só uma fase da espécie? E essa fase seria a da existência do capitalismo mundial? As respostas dos mesmos, para as duas questões, são: ‘não’. Não, fomos sempre assim e o capitalismo é só o auge de um processo de crescimento exponencial dos prejuízos implicado com o nascimento da civilização, com suas bases¹⁴⁴.

Para os primitivistas, fomos uma espécie plenamente adaptada ao planeta até o surgimento da civilização, e a história da civilização não corresponderia nem a 1% do total do tempo da espécie no planeta.

John Zerzan é um dos nomes dentro do primitivismo. E, em seu desenho teórico, deduz as bases destrutivas da civilização em pelo

¹⁴² ‘Meme’ é um termo usado por Daniel Quinn (2001), para a cultura, como equivalente à gene para nosso equipamento biológico. Para ele, assim como passamos de pai e mãe para filhos nossos genes, também passaríamos esse genes culturais, isto é, memes. No caso desses, sua transmissão não se daria apenas em nível familiar. Apenas utilizo a imagem, há muita simplificação aqui.

¹⁴³ É um tanto paradoxal que os primitivistas sejam tão dependentes das narrativas científicas do mundo antropro-natural. Afinal, a ciência é engrenagem importante do mundo que eles mesmos criticam...

¹⁴⁴ Daniel Quinn compartilha desse pensamento e, por sua teoria, poderia ser posto como um anarquista, mas não é um primitivista. Para o autor, precisamos superar a civilização, que seria uma forma de organização desastrosa para a espécie. Para ele, a forma de organização mais bem sucedida da espécie humana foi/é a organização tribal. Para ele, ir além da civilização não é um retorno, mas uma re-organização da vida na forma tribal, porém, não num tribalismo étnico, mas o que ele chamou de ocupacional, que supõe um agregado de pessoas, não hierárquico, com uma mínima, ou nenhuma divisão do trabalho, com a finalidade de sobrevivência.

menos três questões: agricultura¹⁴⁵; divisão (sexual) do trabalho e o surgimento do simbólico. Esta última questão me interessa mais de perto.

Para ele o simbólico vai significar a desconexão com o mundo, isto é, antes do seu aparecimento teria havido uma relação direta dos indivíduos com o mundo e o surgimento do simbólico criou uma ruptura com essa relação direta e imediata, tem-se, então, uma relação mediada, uma prótese (palavra usada pelo autor em alguns de seus textos) – se inscreve aqui uma temporalidade, o mundo não está mais no presente, mas sempre num passado, se diz do mundo, não se vive o mundo, o mundo é uma citação. “Como Michael Baxandall colocou, “Qualquer linguagem ... é uma conspiração contra a experiência no sentido de ser uma tentativa coletiva de simplificar e organizar a experiência em parcelas manejáveis. ”” (ZERZAN, 2011).

Há duas coisas aqui a serem ditas dessas teses: a primeira é que o cenário traçado é já o do pleno desenvolvimento do simbólico, de sua hipertrofia, a segunda é que o simbólico/língua(gem) teve uma origem.

Qualquer modo simbólico é só um modo de ver e se conectar. Invertendo os nossos passos, na luz do que foi progressivamente desfeito ou perdido, parece provável que antes que a dimensão simbólica assumisse as relações entre as pessoas eram mais sutis, não mediadas, e sensuais. Mas

¹⁴⁵ Quando se diz de agricultura se diz aquilo a que outros chamam de revolução agrícola, nos marcos da ciência mais dura. Daniel Quinn (2000; 2012), chamará a essa agricultura de totalitária, que teria surgido ali por onde fica hoje o que é conhecido como oriente médio e destruiria tudo por onde passasse: outras espécies, outras formas culturais humanas. Essa agricultura teria surgido com o que o autor chamou de povos pegadores, nós seríamos seus herdeiros culturais, em oposição aos povos largadores, aqueles que sabiam o momento que seu modo de fazer tornava-se insustentável e abandonavam o mesmo ou recomeçavam zerando tudo. Essa interpretação é possível para muitos povos – a maioria já extinta, tragada pela sanha pegadora –, um deles, para mim, é o Guarani, com suas migrações em que abandonavam o modo de vida sedentário e voltavam ao modo de vida nômade migrando daqui para ali atrás da *Terra Sem Mal*. Sobre essas migrações ver o livro interessantíssimo de Hélène Clastres (2007), *Terra Sem Mal*. Hoje, os guarani foram impedidos de serem o que eram e têm muitos problemas com os estados porque continuam, de uma outra forma, migrando de um lugar a outro, desrespeitando as cercas imaginárias dos estados. Esse povo tem bases fixas nos estados brasileiro, argentino, paraguaio e uruguaio que hoje são o alvo de sua constante migração, até onde soube. Aqui, pela cidade de Florianópolis, podemos ver pelas esquinas do seu centro comercial, muitas mulheres guarani, com seus filhos pequenos, vendendo artesanato, quando conseguem vender, e pedindo esmolas. A esse povo heroicamente resistente restou um lugar bem triste nas paragens civilizatórias.

isto é uma noção proibida. Afirmações comuns como: "A linguagem verbal foi possivelmente a invenção [!] técnica mais incrível da vida humana" e "a Linguagem permite aos seres humanos comunicarem-se e compartilhar um com outro", negam, inacreditavelmente, que comunicação, repartição, e a sociedade não existiam antes do simbólico, que foi um retardatário relativo na escala evolutiva. (Apareceu há aproximadamente 35.000 anos, depois de quase dois milhões de anos de adaptações humanas prósperas à vida na terra.) Tais formulações exprimem perfeitamente a insolência, o imperialismo e ignorância do pensamento simbólico. (ZERZAN, 2011).

Em que ponto de nossa cronologia de espécie estaria a origem da linguagem e como teria se dado no desenho teórico de Zerzan? Pelo trecho acima, já sabemos que por volta de 35 mil anos, número ínfimo se comparado aos de 2 milhões de anos de espécie e esse aparecimento foi uma invenção, não estava lá como um dado natural ou biológico, nem mesmo foi uma mutação¹⁴⁶. E invento em que circunstâncias?

Pode bem ser que a linguagem emergiu do ritual, que entre outros atributos, é uma forma substitutiva da emoção. O dissociado processo simbólico das atividades rituais assemelha-se aquele da linguagem e pode tê-la gerado primeiro: expressão emotivamente deslocada, gritos abstratos; linguagem como expressão ritualizada.

¹⁴⁶ Se Saussure & Cia não se debruçam explicitamente sobre uma possível origem da língua(gem), com já mostramos é dedutível de suas formulações de que haja essa origem e esta se dê como um invento ou uma instituição social, e seria parte do que Zerzan chamou de imperialismo do simbólico. Já em Chomsky a língua(gem) é uma entidade biológica, esteja ela desde sempre conosco, seja derivada de uma mutação na organização cerebral dos humanos em um momento qualquer da espécie. A teoria chomskyana é a antítese das formulações de Zerzan, naturaliza a prótese. Zerzan é um dos anarquistas, como eu, que tem várias ressalvas em relação ao anarquista (autodeclarado, ainda que eu ache difícil colá-lo a esse rótulo pelas posições políticas apresentadas nas últimas décadas) e ao linguista Chomsky – faço essa separação esquizóide de acordo com a própria incongruência ético-pessoal de Chomsky. Zerzan escreveu um texto sobre Chomsky: ZERZAN, John. **Who is Chomsky?** Disponível em: <<http://www.insurgentdesire.org.uk/whochoms.htm>>. Acesso em: 08 nov. 2010.

Bem no início, o ritual mistificou as relações de poder. Deacon argumentou que a linguagem se tornou necessária para permitir os contratos dos quais a sociedade depende. Contudo, é mais do que provável que a vida social muito tempo antes datou a linguagem. Os contratos baseados na linguagem podem ter surgido para encontrar um pouco de desafio na sociedade, como começo de desequilíbrio ou desigualdade.

Em uma etapa posterior, a religião foi uma nova (e bem menos sucedida) resposta a problemas e tensões nas comunidades humanas. A linguagem foi central também. A magia da palavra transpassa a história das religiões; a veneração de nomes e nomeações é comum (a história da vida religiosa no Egito Antigo é um exemplo bem documentado). (ZERZAN, 2011).

Não me importa a verdade ou não das respostas de Zerzan e suas infundáveis citações acadêmicas em busca de autoridade para sua narrativa. Contudo, importa os elementos de crítica que ele traz aqui. A conexão ritos, contratos e gramática é fundamental, sobretudo porque se trata de pensar no poder interventor desses elementos na vida social e no surgimento de pelo menos uma casta com esse poder: os sacerdotes – tenham eles os nomes que tenham: xamã, pajé, profeta, poeta¹⁴⁷, filósofo, cientista, padre, pastor, papa.

Tenha a língua(gem) sido inventada no rito ou não, é nessa instância, o rito e seu aparato simbólico, em separado, que surgem os primeiros especialistas da história, as religiões inventam formas de apropriação da língua(gem), vão significar uma expropriação de um bem comum. Rompem a autogestão linguajeira/simbólica do grupo social.

Se na religião estaria a primeira expropriação simbólica sofrida pelas coletividades humanas sobre seu/sua invento/faculdade, a segunda grande tecnologia de poder capaz de emudecer as coletividades é a escrita.

¹⁴⁷ Faço referência ao contexto grego com poetas como Homero.

Não sabemos quando a fala se originou; mas logo depois que a domesticação colocou as mãos na vida dos coletores ou coletores-caçadores, a escrita apareceu. Até 8500 anos antes de Cristo os sinais gravados na argila, registros de transações agrícolas e inventários ficaram comuns no Oriente Médio. Cinco mil anos depois, a invenção grega do alfabeto concluiu a transição aos sistemas de escrita modernos. A excelência singular dos seres humanos modernos virou, é claro, um princípio básico da ideologia da civilização. Estende-se, por exemplo, à definição de Sapir da personalidade como uma organização psicológica sistemática dependendo de constelações de símbolos. O meio simbólico da linguagem é agora violentamente sentido como uma detenção de toda definição, e não um triunfo libertador. Muitas análises filosóficas no século passado giram em volta desta realização, embora possamos dificilmente imaginar apenas livrarmo-nos dela ou até claramente reconhecer a sua presença penetrante e influência. Isto é uma medida da profundidade do empobrecimento lógico de que Feyerabend pensou entender. Certamente não é nenhuma pequena diligência tentar imaginar como que a cognição humana pode ter sido, antes de que a linguagem e o pensamento simbólico tomassem posse da maior parte de nossa consciência. (ZERZAN, 2011).

A escrita significará a tecnologia que se tornará uma verdadeira intervenção de ultraespecialistas nas comunidades humano-linguísticas. A escrita é uma expropriação ainda mais brutal no seu hermetismo: se mesmo hoje, com sua ampla disseminação, as pessoas que, realmente, dominam a escrita são um número irrisório, é de se imaginar quanto poder criado e mantido por grupelhos nas comunidades em que essa existiu. Na origem da escrita está sanha religiosa e proprietária, estão já as primeiras formulações de estado: a domesticação dos meios, do mundo do entorno, no nascente processo civilizatório e sua gula totalitária e a domesticação intraespécie.

É desse caldo complexo, entre castas de especialistas e escrita, que surgem os gramáticos. Esses outros expropriadores. Surgem, de

fato, as primeiras autoridades sobre língua(gem), com suas teses, exemplos inúmeros: de Platão com seu legislador, aquele que soube reconhecer as similaridades entre palavras (significantes) e coisa no mundo, um interventor na língua, ao sonho lógico da Gramática de Port-Royal, escrita no século 17, reeditado hoje em uma tentativa de descrição das línguas como lógica formal, uma maquinaria que sonha um mundo sem os incômodos humanos e suas imprevisibilidades.

Nasce o mundo das regras de correção, do bem falar, e corretas são as línguas das elites, línguas padrões, calcadas em imagens incoerentes e trans-históricas de suas próprias falas, codificadas na escrita. Impostas de cima abaixo por toda uma aparelhagem tecnológica formulada a partir dos estados. Uma colonização da vida das comunidades linguísticas. Essas línguas que se impõem apoiadas no estado e seus mandarins contra as línguas do outro, bárbaro, plebe, povo, ignaro.

A linguística marca esse terceiro momento: a institucionalização científica dos saberes sobre as línguas e linguagem. A expropriação total de outros saberes sobre língua(gem) e sua des-legitimação. Novos sacerdotes, os linguistas. A partir de seu nascimento simbólico com Saussure, ele e seus discípulos, ao longo dos anos, fazem das línguas, teoricamente, objetos inalcançáveis, impermeáveis às disputas políticas, às volições e desejos subjetivos, à atuação dos povos e dos indivíduos porque ela flutua fatal sobre a cabeça vazia dos indivíduos, ocos, portanto. Essa linguística durkheimiana fará escola, instrumentalizará todo tipo de estudo des-subjetivante e sua consequência óbvia: o manejo das línguas não é mais de suas comunidades e dos indivíduos. Da linguística de Saussure & Cia à intervencionista disciplina dessa ciência, *políticas linguísticas*, é um pulinho de menos de um século.

Há outros nomes nessa sopa insossa e de difícil digestão, por exemplo, Chomsky que sonha o sonho das máquinas, de decifração desse, *software* (metafórico?) que é, para ele, a linguagem, que quase não toca nas línguas, como um algo descartável, que pouco têm a dizer¹⁴⁸. Ou a análise do discurso, em sua descendência marxista-lacaniana, imaginando máquinas de escuta dos discursos que os pobres assujeitados falantes/escreventes comportam e suportam pelo mundo, quase só assujeitados. Ou uma sociolinguística de falantes sempre determinados pelo seu meio. Poderia me delongar infinitamente...

¹⁴⁸ Ver os dizeres desse linguista, por exemplo, nos dois primeiros capítulos d' *Os caminhos do poder* (2011).

Indo além, um dia, com ajuda dos linguistas, as máquinas falarão, pensarão, quiçá, sentirão e, aí sim, se poderá descartar, nazistamente, um bom contingente humano como lixo, aliás, como, na prática, já se faz sem mesmo esses inventos!

Aos linguistas não parece interessar o questionamento de seus fundamentos e mandarinato.

5 FRAGMENTOS CONCLUSIVOS

Ao chegar até esse ponto de minha tese, é possível perceber que houve um punhado de características ideológicas, princípios e valores recorrentes nos três autores, no entanto, nesse longo e enfadonho percurso de estudar suas obras e escrever sobre os mesmos, pude observar que há, da passagem de um para outro, uma espécie de velamento do político, ou das questões políticas e, por conseguinte, a emergência do discurso técnico. Não que o político tenha desaparecido, apenas foi para o fundo e, pela superfície refratária do técnico, fica, não poucas vezes, difícil de vislumbrar o primeiro. O técnico é uma superfície opaca.

Do texto explicitamente político de Comte, um chamado à comunidade científica, passando pela tese de Durkheim, que se quer técnica, contudo, com ainda explícitas muitas questões políticas, a um Saussure & Cia aparentemente só técnico. Isso exigiu de mim diferentes maneiras de abordagem: no caso de Comte, apenas, grosso modo, tive de apontar as questões postas pelo autor; em Durkheim, tive de lidar com as questões técnicas, com certo grau especulativo, e apontar as explicitamente políticas; já em Saussure & Cia quase tudo foi especulativo. Para chegar ao político necessitei de imaginação, associação e dedução.

Para liberar um pouco mais o poder especulativo e des-cobrir o político no técnico, no último autor, tive a sorte de contar com o texto de Roland Barthes, que, apesar de minha profunda discordância de sua leitura, fazia o mesmo. Resta saber se extrapolei a medida, como penso que ele fez em suas conclusões, ou não. Isso é tão somente ao cargo do juízo de possíveis leitores.

*

Essa deriva do político ao técnico, ampliando o contexto, me parece ser análoga da passagem do positivismo, enquanto escola filosófico-científica, para o que chamo de positivismo ideológico, conjunto de valores e princípios já despegado daquela escola.

A escola comteana que não é muito mais, no plano filosófico e científico, que um decalque das ideias que já existiam nas ciências duras ou da natureza, em sua época, transposto para as ciências humanas... Coisas como a valorização e suposição de uma objetividade científica –

que como vimos nada mais seria que uma blindagem às subjetividades, vistas como caóticas ou anárquicas –; a afirmação da existência e hierarquização dos supostos tipos de senso, o científico e o comum, e a desautorização do último; a valorização exaltada da instituição-ciência e a consequente evitação do político, que nada mais é que um arranjo político, portanto, a inexistência de dilemas éticos; a rigidez metodológica como controle das criações e fazeres das subjetividades no universo científico, a valorização da hierarquia social; o racismo e o etnocentrismo, o sexismo, entre outros, que compunham a escola comteana contaminarão, nas disciplinas das ciências humanas, outras escolas científicas ou científicistas.

Eu diria que, por um bom tempo, todas as escolas se queriam científicas. Só mais recentemente começa um movimento tíbio e tímido de alguma mudança no que chamam paradigma científico. São vozes marginais, mas, como os salvadores, esses seres que mais atrapalham que ajudam, continuam reafirmando a ciência-instituição, querendo apenas uma reforminha aqui, outra acolá...

**

Penso que a extrapolação dos valores positivistas em positivismo ideológico, se dá com uma espécie de golpe institucional dentro da política científica. Explico: apontam alguns que Comte teria criado a sociologia, não, ele apenas, aparentemente, criou o termo ‘sociologia’; depois, Durkheim faz sombra ao primeiro, dizendo inclusive que aquele foi no máximo um filósofo da história, e posiciona-se, ou o posicionam, como o pioneiro da sociologia. Isso é risível de todo: antes deles nunca pensaram, estudaram e escreveram sobre a sociedade? Dirão que eles delimitaram um objeto e um método para essa ciência, isso seria o suficiente para descartar o que veio antes e seus contemporâneos? Além desses, tem Saussure, que é apontado como o pai fundador da linguística: a linguística teria nascido com ele. Nada mais esdrúxulo...

No entanto, risíveis ou não, esses marcos que ficaram, como mentiras contadas muitas vezes, são um ponto para onde as atuais e futuras gerações de cientistas voltam sempre seu olhar. Lá está a base, não uma base. E essa base é desumana e autoritária. Podem corrigi-los epistemologicamente, mas, não os descartam. Comungam com eles, inclusive, ética e politicamente.

Feyerabend escreveu em seu *Contra o Método*: “Um anarquista é como um agente secreto que participa do jogo da Razão para solapar a autoridade da Razão (Verdade, Honestidade, Justiça e assim por diante)”. Estaremos fazendo isso, realmente?

É preciso dizer que, historicamente, alguns anarquistas, mais que alguns anarquismos, desejaram proximidade com a ciência, numa ingenuidade ou cegueira de deixar perplexo: combateram os estados, as guerras, as igrejas e religiões, o capitalismo, o liberalismo, comunismo-marxista, os poderes nas relações entre indivíduos, etc., contudo, foram incapazes de enxergar a ciência como poder e nova teologia.

De algum modo, essas figuras ainda existem e persistem, infelizmente. Esse desejo, que é também um fazer, tem permitido que o universo científico-acadêmico contamine o pensamento desses autores com suas categorias, seus métodos, fazendo também sua marca nos saberes anarquistas.

Desde quando os saberes anarquistas precisam ser legitimados?
Os mais selvagens se afastam disso...

O positivismo é apenas mais uma das tantas escolas do pensamento europeu que fazem uma aposta negativa no ser humano. Essa forma de ver as coisas é ainda muito recorrente e, para mim, espelha a própria sociedade de onde se origina, um sociedade de longas histórias de guerra, estruturas hierárquicas, controle, vigilância.

Para os positivismos, os “indivíduos”, ou as subjetividades, são vistos como perigosos, precisam de controle e vigilância, afinal, podem querer destruir deus, a sociedade, a humanidade, a língua... Podem querer não se submeter. Isso fica muito claro em Comte e Durkheim.

Já em Saussure, se esconde também algo paralisante, a mensagem é clara: “não tenha desejos, diante da língua você é só passividade e mesmo o que acha que é criação, desista, é apenas virtualidade”.

Os três tentam criar, cada um a sua forma, um imobilismo político.

Mais: se a aposta é negativa, se todos os indivíduos são potencialmente perigosos, subversivos, quem vigia os mesmos? O

positivismo, então, cria hierarquias entre grupos baseados em critérios falaciosos: superioridade evolutiva – a civilização esfolia, escraviza, genocida e controla os incivilizados; superioridade moral – os bons indivíduos punem os chamados criminosos; superioridade intelectual – os sábios – leiam-se cientistas – controlam os incultos, o senso científico deslegitima o senso comum; superioridade humana – humanos dominando e destruindo a natureza. E, obviamente, superioridades evolutiva, moral e intelectual são postas como fatos.

E pouca gente vê que essas superioridades têm levado o mundo humano e o restante do planeta à destruição.

O projeto político-científico Comteano, ou a inevitabilidade desejada do avançar da divisão do trabalho como caminho da civilização por Durkheim, tristemente, desconsideram a felicidade humana.

Aliás, ambos escondem isso. Comte quer fazer esse esconde via propaganda: ocultando a infelicidade de seu projeto de mundo, é preciso convencer os baixos estratos sociais de que o projeto científico de sociedade traz vantagens. Durkheim não encarará, de frente, a questão da luta de classes, será até desonesto intelectualmente em relação à ruína do trabalhador, pedirá apenas mais controle moral sobre o mesmo. Ambos preconizam uma educação conformista dos escravizados.

E Saussure? Dá continuidade a isso, no vislumbre do indivíduo como passivo, mero depositário. Ou no signo como metáfora para indivíduo: o signo como subordinado às leis da analogia – imposta pelo espírito (da língua), ou seja, como em Durkheim, subordinado à sociedade (língua) e ao estado (espírito). A analogia é a polícia contra a etimologia popular (autogestão).

Cada um dos três autores é lido por comentadores como democratas. Por incrível que pareça, mesmo Comte. E, certamente, sua democracia é demofobia.

Assim como o indivíduo deve ser controlado, o povo, não como totalidade da sociedade, porém como fatia dela, a não-elite, também deve. E seu fazer anônimo e autogestionário deve ser invalidado, bloqueado, obstruído.

Sua democracia é uma evitação da anarquia, em seu bom sentido.

Uma coisa marcante, em seu pensamento demofóbico, é a defesa da escravidão como necessária...

Da passagem do político ao técnico, Comte-Durkheim-Saussure, emerge fortemente a maquinaria chamada ‘sistema’. Nos dois primeiros autores a palavra ‘sistema’ é sem nenhuma relevância, é apenas uma palavra. Mas, em Saussure & Cia é, de fato, uma maquinaria em que o indivíduo inexistente como, entre outras coisas, volição e volição política.

Emerge em Saussure & Cia um sistema democrático – segundo a leitura de Barthes – e esse sistema é demofobia sistemática, anti-anarquia. Há aqui eliminação do diverso e do heterogêneo. É um sistema de morte e paralisia.

O antropólogo e anarquista Graeber (2011) discute que o sentido de democracia desde os gregos é uma democracia em armas e coerção de alguns sobre outros. Que os movimentos que foram chamados pela mídia corporativa de movimentos de antiglobalização estão baseado em complexos processos de consenso grupais que resignificam a palavra democracia e são parte de outras formas de existir derivadas de outras sociedades inquiridas pelos antropólogos¹⁴⁹. A democracia existencial desses povos – alguns apontados por ele – eram baseadas em diferentes formas de consenso sem uso de força física. Esta última constante da democracia ocidental – de gregos a estados democráticos.

O que teria permitido a formulação de Saussure & Cia da língua como democracia (de força bruta) ocidental? Apenas o fato de ser suíço, como sugere Barthes?

Se, como aposto nesta tese, há influência de Durkheim na construção teórica do GLG, posso, então, explicar a emergência do sistema: Durkheim, antropólogo de gabinete, confundiu sociedades – que racistamente nominou de primitivas – baseadas em consenso, com ausência de indivíduos e a presença de intensa coerção social, que ele chamou de solidariedade mecânica. A língua, em sociedades não-classistas e sem estado, é um de seus produtos de consenso, contudo, as línguas em sociedades classistas e estatistas, é produto elaborado e

¹⁴⁹ Graeber aponta como a antropologia e antropólogos, de maneira sutil ou não, estão, em sua maioria, implicados com as malhas das instituições empoderadas.

imposto pelas elites e estado. Nelas há instrumentos eficazes de imposição, restrição, coerção. Nelas há configuração instável de sistemas. Nelas Saussure & Cia se baseiam, e apenas elas eles reconhecem. Esses autores com o nome fantasia Saussure conseguiram confluir a aparência dessas línguas com as formulações de Durkheim. Porém, as coisas no mundo, ainda bem, não são preto-no-branco, ou branco-no-preto, e, no subterrâneo do sistema artificial elitista, há as pessoas não-empoderadas criando, coletivamente, numa espécie de consenso natural, sua própria língua. A dita língua do tal povo é dinâmica, se-movente, local, diferente da outra quase-estática, com impulsos totalitários. A língua do tal povo é ainda melhor, são línguas, diversidade.

Mesmo hoje, a linguística contemporânea não conseguiu se livrar dessa herança racista, elitista, estatista e isso teve consequência na criação, por exemplo, das Políticas Linguísticas, tal qual a conhecemos. E, obviamente, esse não foi seu único subproduto...

É tentador ver, no projeto de sociedade do positivismo, laivos totalitários. Há algumas semelhanças nos valores, principalmente, na questão de projeto e controle social científicos. E em algumas sugestões do modo de operar: propaganda, ditadura. O que faz a diferença entre as iniciativas idealizadas do patético Comte e a de assassinos genocidas como Lênin, Stálin, Hitler? – só para citar alguns...

Vimos com Antliff, de passagem, como Lênin almejava a instituir um projeto científico de sociedade na grande Rússia refém dos bolcheviques. Criou-se uma sociedade de disciplina férrea científico-militar. E vimos a coincidência com os planos de Comte de usar os artistas como propaganda de seus sonhos autoritários. E sabemos também o que aconteceu com os que se negaram a esse projeto... Stálin apenas foi uma piora atroz nisso tudo. Lênin, certamente, leu sobre o fordismo, taylorismo...

Hitler, com vimos também, citou em sua bíblia, textualmente, Ford, aliás, único estadunidense citado lá. Na Alemanha nazista também se tem, novamente, uma organização científico-militar e um máquina de propagandas, utilizando, novamente ainda, artistas. A amante de Hitler, Eva Braun, foi apenas uma deles.

Duas sociedades forjadas sob os auspícios científicos e tantos genocídios perpetrados, tanto sofrimento...

Comte, felizmente, não chegou ao poder, mas será que não o almejava? Quando, no seu delírio, planeja o revigoramento dos dois poderes, material e espiritual, isto é, uma ditadura vitalícia e um novo papado, e faz de si o novo papa, na sua religião da humanidade, com bases científicas, não é de algum modo, alterados um detalhe ou outro, projeto semelhante?

Diz-se que o positivismo como projeto político – isto é, extrapolado para além do universo científico – só foi posto em andamento aqui em Pindorama. Nossa republiqueta, quando instituída, o foi por milicos e positivistas – um bando de assassinos! A gente sofrida de Canudos, entre outros, que o diga. E a primeira propaganda sobrevive até hoje no pedaço de pano banal colorido hasteado: “ordem e progresso”.

Será que exagero ou deliro em tudo isso?

Entre os veganos, há uma espécie de axioma que diz: a maneira como tratamos os animais (não-humanos) tratamos os (animais) humanos – penso que, hoje, o contrário também é verdadeiro. Parece que a experiência tem provado o tal axioma: nos EUA, por exemplo, se sabe que, no histórico de todo *serial killer*, há violências contra animais que antecedem as violências contra humanos. Até onde sei, a polícia de lá costuma registrar as denúncias contra animais baseada nessa constatação. Podemos pensar outras relações também evidentes: o que se fez com os escravos, o que se faz com os presidiários, etc.

Fazendo um volteio ainda maior, existem até especulações sobre uma certa origem da espécie. Há cada vez mais indícios que nosso corpo é equipado para uma alimentação estritamente vegetariana. A partir desses e outros indícios (vindos da antropologia e paleontologia, por exemplo) ocorrem especulações de que teríamos tido um início vegetariano até que por algum motivo começamos a caçar. Isso teria sido um primeiro divisor de águas na espécie, grupos herbívoros e grupos onívoros caçadores. E a caça teria feito mais pelos grupos onívoros: a caça implicaria violência sistemática e estratégias. Esses dois elementos, primeiramente usados contra os outros animais, teria extrapolado contra os humanos. Ou seja, a criação de violência sistemática – guerra, em outras palavras – entre nós.

Para Carol J Adams (2012), a caça marcaria uma divisão do trabalho sexual na espécie, os homens caçariam e as mulheres

coletariam frutos. Então, a carne, isto é, o cadáver de animais, virou o primeiro alimento a simbolizar o masculino, símbolo de virilidade. Pouco a pouco, sociedades matriarcais e com tendências a relações horizontais foram se tornando patriarcais. E, ao longo da história da espécie, as mulheres foram recebendo, sob o patriarcado, o mesmíssimo tratamento que os animais recebiam.

Por que conto tudo isso? Especulação ou verdade, não importa. Quando nessa tese, conto sobre como Henry Ford criou seu sistema fabril, lembre-se, teve seu *insight* numa visita a um matadouro, saber disso abriu uma série de associações em minha mente.

A criação intensiva de gado leiteiro ou para abate, ou de frangos, ou de porcos, etc., são criações ou administração científica desses animais. Essa administração controla seus espaços, a luminosidade de onde ficam, os tipos e quantidades de ração, seus pesos, sua vida sexual-reprodutiva, fazem-se marcas em seus corpos, sua agressividade (ficam tão estressados por esse tipo de vida brutal que muitas vezes atacam uns aos outros e é bastante frequente casos de canibalismo).

O que é um campo de concentração, senão, algo muito semelhante a essas fazendas científicas? O nazismo criou suas fazendas de abate de animais humanos, os indesejáveis para as concepções nazistas. Auschwitz é apenas um exemplo disso. A outra sociedade administrada cientificamente também criou seus campos de concentração: os *gulags*.

E o positivismo? Primeiramente, precisamos relembrar que para Comte a humanidade não contava com todos os humanos, os parasitas de todos os tipos, estavam fora – isso significa que poderiam ser exterminados? Para Durkheim, o mesmo para os imorais criminosos – incluindo aí os odiosos anarquistas.

O positivismo nunca foi, enquanto sistema político, aplicado inteiramente. Contudo, aqui em Pindorama, em sua primeira república, o pensamento positivista teve muita ascendência e alguma aplicação, graças aos milicos e, entre eles, Benjamin Constant. A primeira república deste estado foi amplamente influenciada pela ideologia liberal-positivista nos altos escalões. E se bateu contra inúmeras revoltas, incluindo a dos trabalhadores, cada vez mais organizados e sob grande influência dos anarquistas.

No governo de Artur Bernardes (1922-1926), há criação de Clevelândia, um campo de concentração brasileiro. O historiador e anarquista Alexandre Samis (2002) nos recupera, tirando do limbo da memória nacional, essa história.

Artur Bernardes não é propriamente do grupo positivista, faz parte da política do café com leite, aliás, encontra grande resistência por parte dos milicos. Entretanto, ele significa apenas o governo no ápice de uma situação de revoltas dos baixos escalões sociais. Isto é, quando chega ao poder estatal, esse poder já está estruturado sob a influência positivista, Clevelândia é a cereja do bolo da brutalidade. Mais: Samis mostra como as faculdades de direito do país estão influenciadas pelo direito penal positivista. O médico e sociólogo Lombroso com sua frenologia tem bastante ascendência, inclusive na camarilha médica, sempre subserviente ao poder. É preciso resgatar informação que, para além desse contexto genérico das elites da primeira e velha república, Bernardes estudou direito. Nesse sentido, sem grandes chances de erro meu, um positivista.

Será realmente que forço a barra em creditar, ao universo positivista, Clevelândia? Há uma completa compatibilidade entre os elementos todos...

Alemanha nazista, Rússia comunista, Brasil positivista. Os matadouros humanos...

O etnocentrismo dos três autores parece ser a defesa de um modo de existência e, ao mesmo tempo, uma força: a civilização europeia. Ou simplesmente, civilização. Como força, a civilização seria uma força de aperfeiçoamento da humanidade, da sociedade e da língua. Três conceitos que exigem totalidade. Nas formulações positivistas, cada um deles incide dentro do indivíduo desde fora, estão em seu entorno, o coagem. Não foi à toa minha comparação com deus. E cada um desses conceitos esteve na base de algum sistema político totalitário. A civilização seria a força que justificaria o colonialismo e a exterminação do outro. E isso está presente, do modo mais grosseiro ao mais sutil, nos três autores.

Como já disse (introdução), uma teoria é uma espécie de confissão por parte de seu autor. E não só: é também uma projeção de mundo. E toda teoria implica, quando adotada, uma ação sobre o mundo. A teoria é uma relação com o mundo, antes mental, depois prática.

Dou um exemplo: Lev Vigotski. As teorias desse cientista russo são, aqui, no Brasil, muito revisitadas, por educadores e linguistas, entre outros. Mas, levanto uma série de questões. O assassino Lênin quando chegou ao poder estatal, auxiliado pela sua polícia secreta, matou, prendeu, perseguiu e deportou muita gente. Chamberlain (2008) nos conta, em seu livro de título sugestivo, *A guerra particular de Lenin: a deportação da intelectualidade russa pelo governo bolchevique*, um pouco dessa história. Assim, naquele momento de feroz perseguição, acontece o contrário com Vigotski, ele não é perseguido, ele ascende intelectualmente ao círculo russo mais importante de cientistas, o de Moscou. Isso significa que o mesmo está completamente afinado com as diretrizes científicas daquele governo, em que a ciência é um instrumento de intervenção social. E ‘intervenção’ é uma palavra importante aqui. Por exemplo, na obra *Pensamento e linguagem*, do cientista russo, o caráter intervencionista no desenvolvimento infantil para se acelerar o processo está mais que evidente. Lendo Edmund Wilson em seu *Rumo à estação Finlândia* (2006), tive o insight de que, na teoria de Vygostky, o movimento entre o estágio de desenvolvimento X e intervenção resultando num salto superior, parece estar inscrita a santíssima trindade hegeliana (tese-antítese-síntese) reeditada por Marx em sua dialética, condizente com todo o dogmatismo marxista. Tudo isso bastante em paralelo com os desejos do governo russo. Uma teoria desta, posta em prática, calcada na descrição, intervenção e aceleração do desenvolvimento infantil daria um bom motivo de propaganda para o estado marxista-leninista, uma vez efetivada. Poderia citar outros detalhes dessa obra como a dissolução do indivíduo no social, ou melhor, sua inexistência, etc. Para mim, em particular harmonia com aquele estado totalitário.

Passado tantos anos, em prol da eficiência do presídio escolar, usam-se essas teorias de Vygotsky completamente, sob a penumbra de seu contexto sócio-político-científico, sem qualquer questionamento político e ético...

E o Saussure & Cia do CLG?

Esses autores inauguram uma forma de ver o falante como ser passivo, praticamente um refém da língua – aliás, um ou outro teórico já fez relação da teoria saussurena com as teorias de Vigotski – um depósito linguístico ambulante. Outra coisa a dizer, que nesse sentido, no grande outro da linguística, Noam Chomsky, o falante não tem função também em relação à língua, o fundamento desta é biológico e independente da cognição, é uma mecânica. Essa tradição permite, entre outras coisas, o recente aparecimento de uma disciplina chamada

políticas linguísticas, em que o falante é refém da intervenção linguística-estatal. Isso só é possível por que se instrumentaliza a língua para se instrumentalizar o falante. Na obra de Calvet (2007), há muitos exemplos disso, e muitas salvas de palmas *fascistas* do autor.

Instrumentalizar o falante é a mais completa despolitização da questão linguística.

Com Saussure & Cia, dentro da mais estrita tradição positivista, não há nenhuma discussão política como: língua e poder; língua e estado; as relações entre heterogestão e autogestão linguística.

Pela linguística há, então, a partir desse marco criador, essa longa tradição técnica, de aperfeiçoamentos epistemológicos. Os linguistas praticamente não tocam em questões políticas, então, passamos como se não houvesse qualquer dilema ético, apenas, epistemológico.

A disciplina que mais se aproxima de discussões políticas é a Análise do Discurso (AD), no entanto, suas discussões são para fora de casa, isto é, a linguística não é o seu alvo, com suas as relações ético-políticas internas implicadas nas teorias-discursos da ciência linguística e dos linguistas. A AD não é muito mais que uma maquinaria de leitura.

Não é muito incomum achar textos de linguistas, não muito remotos, em que os mesmos de jactam pelo fato de a linguística ser, segundo eles, entre as ciências humanas, a mais próxima dos modelos das ciências duras. Sonho chomskyano.

O projeto saussureano é de fato o sonho positivista em sua concretude. Um segundo estágio: a ciência positiva já em andamento. Não há vestígios de questões políticas. É a perfeição do sonho nascido com Comte. É imobilidade. É a descrição dos astros, seu movimento.

Obviamente, isso não é apenas devido ao positivismo, mas também à longa tradição de estudos linguísticos atrás de si. Nesse caso, casaram-se muito bem. Nessa longa tradição questões políticas não estão também tão presentes assim, são marginais.

Nessa tese está a ideia de que todo e a parte não são diferentes. Meu texto cria uma espécie de análise-denúncia do projeto positivista e, vou mais além, para mim este é a ciência-instituição. O positivismo

torna-se, então, positivismo ideológico. E o positivismo não prescinde do conceito de verdade e é mais um dos conceitos que exigem a totalidade, criam hierarquias (senso científico X comum) e deslegitimam os outros conhecimentos.

Por meio dessa operação sobre os textos genéticos de duas ciências, a sociologia e a linguística, que fundam suas tradições, penso estar me posicionando CONTRA toda a ciência-instituição. Não falo contra a inventividade humana, o conhecimento não-institucionalizado e seu acúmulo geracional e autogestionário. Falo contra uma forma de saber altamente institucionalizada, empoderada, a mais recente teologia usada pelos macropoderes. Sempre conectada aos estados, ao militarismo e ao industrialismo. Nesse sentido, espero que meu texto seja parte de um novo tipo de anticlericalismo.

Se o antigo anticlericalismo estava contra principalmente a igreja católica, espero que comece a surgir um novo que faça coro contra a ciência. Sem tentar remediá-la.

Enfim, se esse é um texto de anticlericalismo científico, que espero de seus possíveis leitores? De alguns, espero descrença e total falta de empatia, de outros, ao menos, o *insight* para o cuidado político e ético com seu fazer científico, num sentido muito mais amplo e profundo do que a academia pode se permitir conectada que está aos interesses de estado e outras instituições.

O velho anarco-cristão Tolstói dizia que devemos fazer morrer em nós aquilo que enxergamos como mal. O poder, seu exercício, é um mal. Seja na sua faceta negativa, seja na sua produtividade, mesmo quando o exercício desse poder é bem intencionado, se é que existe realmente isso. Sob influência foucaultiana, é comum se dizer que o poder – outro substituto para deus, portanto, onipresente – se dá em rede. Conformismo político. Se assim é, cada um de nós é um nó ou ponto dessa rede e podemos recusar ser esse ponto ou nó, criar uma falha ou um rasgo na rede, mesmo pequeno. Esse é o gérmen da anarquia.

Uma tese ou qualquer outro trabalho científico ou acadêmico, que se recuse a compactuar com a hierarquia, a autoridade e seus ismos, o jogo do mando-obediência, da imposição, da dominação, da falta de liberdade, deve ser, como espero que essa tese seja, completamente inútil – para os poderes institucionais. Penso que precisamos criar inutilidades quando fazemos parte dessas instituições, já que trabalhar,

nesse mundo brutal, é compulsório. Se realmente não existe um fora dos poderes é preciso criar esse fora, de dentro, recusando estar aí...

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carol J. **A política sexual da carne**: a relação entre o carnivorismo e a dominância masculina. São Paulo: Alaúde, 2012.

ANTLIFF, Allan. **Anarquia e Arte**: Da Comuna de Paris à Queda do Muro de Berlim. São Paulo: Madras, 2009.

ARNAULD, A.; LANCELOT, C. **Grammaire générale et raisonnée**. Tradução Bruno Fregni Bassetto e Henrique Graciano Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

AVELINO, Nildo; GARCIA, Loreley. Dossiê Estudos Anarquistas Contemporâneos. **Revista de Ciências Sociais Política & Trabalho** do PPGS-UFPB, João Pessoa, ano 29, n.36, 2012

BAGNO, Marcos. **A língua de Eulália**: novela sociolinguística. São Paulo: Contexto, 2005.

_____. **Português ou brasileiro?** Um convite à pesquisa. São Paulo: Parábola, 2001.

BAGNO, Marcos; STUBBS, Michael; GAGNÉ, Gilles. **Língua Materna** : letramento, variação & ensino. São Paulo: Parábola, 2002.

BAKUNIN, Mikhail. **A ciência e a questão vital da revolução**. São Paulo: Imaginário; Faísca, 2009.

_____. **Deus e o Estado**. São Paulo: Imaginário, 2000.

BAKUNIN, Mikhail. **Estatismo e Anarquia**. São Paulo: Imaginário, 2003.

BAQUEIRO, Carlos; NUNES, Eliene. **O Inimigo do Rei**: imprimindo utopias anarquistas. Rio de Janeiro: Achiamé, [200-?].

BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. São Paulo: Cultrix, [1964?].

_____. Saussure, o Signo, a Democracia. In: _____. **A Aventura Semiológica**. Lisboa: Edições 70, 1985.

BENOIT, Lelita Oliveira. **Augusto Comte**: fundador da física social. São Paulo: Moderna, 2006.

BERTALANFFY, Ludwig von. **Teoria Geral dos Sistemas**. São Paulo: Vozes, 2009.

BERTOLO, AMADEO. Poder, Autoridad, Dominio: una propuesta de definición. In: FERRER, CHRISTIAN (Comp.). **El Lenguaje Libertario**: antología del pensamiento anarquista contemporáneo. La Plata: Terramar, 2005.

BOOKCHIN, Murray. **Anarquismo crítica e autocrítica**. São Paulo: Hedra, 2010.

BROWN, Dee. **Enterrem meu coração na curva do rio**: a dramática história dos índios norte-americanos. Porto Alegre: L&PM, 2010.

CALVET, Louis-Jean. **As políticas lingüísticas**. São Paulo: Parábola; Florianópolis, IPOL, 2007.

CALVET, Louis-Jean. **Saussure: pró e contra**. São Paulo: Cultrix, 1975.

CAMPOS, Nazareno José de. **Terras comunais na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: FCC; UFSC, 1991.

CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

CARVALHO, Florentino de. **Anarquismo e anarquia**. Organização, seleção, apresentação e notas de Rogério H. Z. Nascimento. São Paulo: Imprensa Marginal, 2010.

_____. **Anarquismo e Sindicalismo**. Apresentação e notas de Rogério H. Z. Nascimento. São Paulo: Imprensa Marginal, 2008.

CHAMBERLAIN, Lesley. **A guerra particular de Lenin: a deportação da intelectualidade russa pelo governo bolchevique**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CHAVES, Lázaro Curvêlo. A primeira vítima do positivismo. In: _____. **Caminhos da Redenção**. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.pro.br/redencao.htm>>. Acesso em: 04 nov. 2011.

CHOMSKY, Noam. **Arquitetura da Linguagem**. Bauru, SP: Edusc, 2008.

_____. **Estruturas Sintáticas**. Lisboa: Edições 70, 1957.

_____. **Notas sobre o Anarquismo**. São Paulo: Imaginário; Sedição, 2004.

CHOMSKY, Noam. **Os caminhos do poder**. Disponível em:
<http://www.4shared.com/document/8tS5tJI0/OS_CAMINHOS_DO_PODER_-_Noam_Ch.html>. Acesso em: 18 maio 2011.

CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal**. Corumbiara, Roraima: Tapé, 2007.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

COLOMBO, Eduardo. **Análise do Estado**. O Estado como Paradigma de Poder. São Paulo: Imaginário, 2001.

_____. **Anarquismo, obrigação social e dever de obediência**. São Paulo: Imaginário, 2003.

COMTE, Auguste. **Curso de Filosofia Positiva**. Buenos Aires: Cooperativa Encuentro, 2009.

_____. **Reorganizar a Sociedade**. São Paulo: Escala, [200-?].

COSER, Lewis A. Durkheim's Academic Career. In: _____. **Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context**. 2nd ed., Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1977: 145-148.

Disponível em:

<<http://media.pfeiffer.edu/lridener/dss/Durkheim/DURKP2.HTML>>.

Acesso em: 11 jun. 2012. Muda a fonte

CUIN, Charles-Henry; GRESLE, François. **História da Sociologia**. São Paulo: Ensaio, 1994.

DEPECKER, Loïc. **Compreender Saussure a partir dos manuscritos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Firma, Acontecimiento, Contexto**. Disponível em:
<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/firma_acontecimiento_contexto.htm>. Acesso em: 23 set. 2009.

_____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DESTEFANIS, Gian Luigi. **A ordem política e social em Augusto Comte**. Curitiba: Vila do Príncipe, 2003.

DMITRUK, Erika Juliana. O que é abolicionismo penal? **Revista Jurídica. Unifil, Londrina, PR**, ano III, n. 3, 2006.

DUARTE, Regina Horta. Kropotkin e a Revolução Francesa. **letralivre**: Revista de cultura libertária, arte e literatura. Rio de Janeiro, n. 45, p. 1-7, 2006.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. **La División del Trabajo Social**. Estudio Preliminar de Ernesto Funes. Buenos Aires: Gorla, 2008a.

_____. **As Formas Elementares de Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus, 2008b.

_____. **Lições de Sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Émile. **Pragmatismo e Sociologia**. Florianópolis: UFSC; Tubarão, SC: Ed. da Unisul, 2004.

_____. **Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Claret, 2002.

_____. **O Suicídio**. São Paulo: Martins Claret, 2003.

FERRER, CHRISTIAN (Comp.). **El Lenguaje Libertario**: antologia del pensamiento anarquista contemporáneo. La Plata: Terramar, 2005.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

FOUCAULT, Michel (Coord.). **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FREIRE, Roberto. **O tesão pela vida**. São Paulo: Francis, 2006.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Disponível em: <http://www.opopssa.info/Livros/freud_o_mal_estar_na_civilizacao.pdf>. Acesso em: 21 maio 2011.

GAGLIANO, Rodrigo Cruz. **Kasparzinho, o Príncipe e o Incivilizado na αναρχία**: O anarquismo e seus muitos cenários para a anarquia. 2007. 159f. Dissertação (Mestrado em Sociologia)-Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

GAGLIANO, Rodrigo Cruz. Uma interpretação negativista da linguística: a troca do político pelo técnico. **Linguagem** – Estudos e Pesquisas. Departamento de Letras da Universidade Federal de Goiás. Catalão-GO, v. 14, n. 2, p. 159-176, jul./dez. 2010.

GIBIN, Fernando Curtti. A Originalidade nos Textos Saussurianos: Uma Questão de Leitura? **LINGUASAGEM: Revista Eletrônica de Popularização Científica em Ciência da Linguagem**. Disponível em: <http://www.letras.ufscar.br/linguasagem/edicao13/art_04.php> . Acesso em: 10 out. 2010.

GOLDMAN, Emma. **La palabra como arma**. Buenos Aires: Libros de Anarres; La Plata: Terramar, 2010.

GORDON, W. Terrence; LUBELL, Abbe. **Ferdinand de Saussure para principiantes**. Buenos Aires: Era Naciente, 2010. (Colección para Principiantes).

GRAEBER, David. **Fragmentos de uma antropologia anarquista**. Porto Alegre: Deriva, 2011.

HÉNAULT, Anne. **História concisa da semiótica**. São Paulo: Parábola, 2006.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Viramundo, 2003.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. São Paulo: Globo, 2001.

KRISHNAMURTI, Jiddu. **Comentários sobre o viver**: breves textos. Rio de Janeiro: Nova Era, 2009. 2 v.

KROPOTKIN, Piotr. **O Estado e seu papel histórico**. São Paulo: Imaginário, 2000.

_____. **Las prisiones**. 4ª. ed. Cibernética, jan. 2003. Disponível em: <http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/prisiones/prisiones.html>. Acesso em: 10 jan. 2006.

LACERDA, Arthur Virmond de. **A República Positivista**: Teoria e Ação no Pensamento de Augusto Comte. Curitiba: Juruá, 2000.

LACROIX, Jean. **A sociologia de Augusto Comte**: o fundador da sociologia. Curitiba: Vila do Príncipe, 2003.

LOMBROSO, Cesare. Los anarquistas. Disponível em: <http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/lombroso/indice.htm>. Acesso em: 12 abril de 2011.

LOURAU, René. **Análise Institucional e práticas de pesquisa**. Rio de Janeiro: UERJ, 1993.

_____. **Analista Institucional em Tempo Integral**. São Paulo: HUCITEC, 2004.

_____. Instituído, instituyente, contrainstitucional. In: FERRER, CHRISTIAN (Comp.). **El Lenguaje Libertario**: antologia del pensamiento anarquista contemporáneo. La Plata: Terramar, 2005.

LUCCHESI, Dante. **Sistema, mudança e linguagem**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MALATESTA, Errico. **A Anarquia**. São Paulo: Imaginário, 2001.
 MEURER, J. L; BONINI, Adair; MOTTA-ROTH, Desirée. **Gêneros:**
 teorias, métodos e debates. São Paulo: Parábola, 2005.

McPHEE, Peter. **La Revolución Francesa, 1789-1799: Uma nueva**
 historia. Barcelona: Crítica, 2007. (Biblioteca de Bolsillo).

MICHEL, Louise. **A incendiária**. Porto Alegre: Deriva, 2012.

NASCIMENTO, Rogério Humberto Zeferino. Anarquia nas
 Humanidades: perspectiva negativista no estudo da sociedade.
REVISTA ARIÚS – Centro de Humanidades da UFCG. Campina
 Grande, PB, n. 11, p. 72-82, 2002.

_____. **Florentino de Carvalho, pensamento social de um**
anarquista. Rio de Janeiro: Achiamé, 2000.

_____. **Indisciplina:** experimentos libertários e emergência de saberes
 anarquistas no Brasil. 2006. 388f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais
 – Política)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo,
 2006.

NEIVA, Eduardo. Tempo, história e as regras dos jogos. In: **Revista**
Alceu, PUC – RJ, v. 3, n.6, p. 31-52, jan./jun. 2003. Disponível em:
 <http://publique.rdc.puc-rio.br/revistaalceu/media/alceu_n6_Neiva.pdf
 >. Acesso em: 03 set. 2008.

NETO, José Borges. O empreendimento gerativo. In: MUSSALIM,
 Fernanda; BENTES, Anna Christina (Org.). **Introdução à Lingüística:**
 fundamentos epistemológicos. São Paulo: Cortez, v. 3, 2004.

NÓBREGA, Mônica. Sujeito e Sistema em Saussure: uma relação possível? **ReVEL**, n. 2, 2008..Edição especial.Disponível em: <http://www.revel.inf.br/site2007/ed_especial_list.php?id=13>. Acesso em: 10 fev. 2011.

ORWELL, George. **1984**. São Paulo: Nacional, 1989.

PEDERSEN, Jean Elisabeth. Política Sexual em Comte e Durkheim: Feminismo, História, e a Tradição Sociológica Francesa. **Revista de Estudos da Religião**, PUC-SP, n.1, p. 186-218, 2006.. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2006/p_pedersen.pdf>. Acesso em: 05 out. 2011.

PESSOA, Fernando. **Poesia**: Ricardo Reis. São Paulo: Cia das letras, 2000.

PINKER, Steven. **O instinto da linguagem**: como a mente cria a linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PLATON. **Cratilo**. Disponível em: <<http://www.philosophia.cl/biblioteca/platon/Cratilo.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2011.

PORTER, H. Eleanor. **Pollyanna moça**. São Paulo: Nacional, 1972.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **A Filosofia da Miséria**. São Paulo: Escala, 2007. Tomo I.. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal).

QUINN, Daniel. **Além Da Civilização**. São Paulo: Peirópolis, 2001.

QUINN, Daniel. **Ismael**: Um romance da Condição Humana. Disponível em: < <http://www.slideshare.net/domdiegosilva/ismael-um-romance-da-condio-humana-daniel-quinn#btnPrevious> > Acesso: 8 jun. de 2012.

QUINN, Daniel. **A história de B**. São Paulo: Peirópolis, 2000.

QUINTANEIRO, Tania; O. BARBOSA, Maria Lígia de; OLIVEIRA, Márcia Gardênia de. **Um Toque de Clássicos**: Durkheim, Marx e Weber. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

REICH, Wilhelm. **O Assassinato de Cristo**. Disponível em: < <http://pt.scribd.com/doc/2231012/Wilhelm-Reich-O-Assassinato-de-Cristo>>. Acesso em: 12 nov. 2010.

_____. **Escuta, Zé Ninguém**. Disponível em: < <http://zeroeum.multiply.com/journal/item/28/28>> Acesso em: 9 jan. de 2012.

_____. **Psicologia de Massas do Fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RODRIGUES, José Albertino (Org.). **Émile Durkheim**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1999.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Disponível em: <http://www.4shared.com/get/wBM_IOFd/ROUSSEAU_Ensaio_Sobre_a_Origem.html>. Acesso em: 16 abril 2011.

SÁFON, Ramón. **O Racionalismo Combatente**: Francisco Ferrer y Guardia. São Paulo: Imaginário, 2003.

SAMIS, Alexandre. **Anarquismo, sindicalismo e repressão política no Brasil**. São Paulo: Imaginário; Rio de Janeiro, Achiamé, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Lingüística Geral**. São Paulo: Cultrix, [1970?].

_____. **Cours de linguistique générale**. Disponível em: <http://dl.dropbox.com/u/10754808/Saussure_cour_de_linguistique_generale.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2010.

SCHEURMANN, Erich (Comp.). **O Papalagi**. Disponível em: <<http://www.renegenon.net/oinstitutotextosPapalagi.html>>. Acesso em: 12 maio 2011.

SCHLICK, Moritz. **Positivismo e Realidade**. São Paulo: Abril, 1975. (Coleção Os Pensadores).

STIRNER, MAX. **O único e sua propriedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TARDE, Gabriel de. **As leis da imitação**. Porto, Portugal: Rés, 20[-?].

TEIXEIRA, Marlene; HAAG, Cassiano Ricardo. Ainda Ferdinand de Saussure? **ReVEL**, n.2, 2008..Edição especial. Disponível em: <http://www.revel.inf.br/site2007/ed_especial_list.php?id=13>. Acesso em: 10 fev. 2011.

TOCQUEVILLE, Alexis de. O antigo regime e a revolução. In: WESSORT, Francisco C. (Org). **Federalistas**. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

TOLSTÓI, Liev. **Os últimos dias**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
TRAGTENBERG, Maurício. A delinquência acadêmica. In: **Verve**: Revista Semestral do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária/PEPGS/PUC-SP. São Paulo, n. 2, p. 175-184, 2002.
Disponível em: <
<http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/4618/3208>> .
Acesso em: 05 nov. 2012.

VIGOTSKI, L. S. **Pensamento e Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VOLTAIRE. F. M. A. **Cândido ou o Otimismo**. Porto Alegre: L&PM, 1988.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WEEDWOOD, Barbara. **História Concisa da Lingüística**. São Paulo: Parábola, 2002.

WIKIPÉDIA. **Lev Vygotsky**. Disponível em:
<http://pt.wikipedia.org/wiki/Lev_Vygotsky>. Acesso em: 11 jun. 2012.

WILSON, Edmund. **Rumo à estação Finlândia**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

WINOCK, Michel. **As vozes da liberdade**: os escritores engajados do século XIX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

WOODCOCK, George. **História das Idéias e Movimentos Anarquistas**: A idéia. Porto Alegre: L&PM, 2002. v. 1.

WOODCOCK, George. **História das Idéias e Movimentos**

Anarquistas: O movimento. Porto Alegre: L&PM, 2002. v. 2.

ZERZAN, John. **Futuro Primitivo**. Disponível em: <

<http://sindominio.net/ecotopia/textos/futuprim.html>>. Acesso em: 20 abril 2009.

_____. **Too Marvelous for Words**. Disponível em:

<http://pt.protopia.at/index.php/John_Zerzan:_Too_Marvelous_for_Words%28A_Linguagem_brevemente_Revisada%29>. Acesso em: 20 maio 2011.

_____. **Who is Chomsky?** Disponível em:

<<http://www.insurgentdesire.org.uk/whochoms.htm>>. Acesso em: 08 nov. 2010.

ZERZAN, John; ZERZAN, Paula. **¿Quien mató a Ned Ludd?**

Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/28368412/Zerzan-John-Quien-mato-a-Ned-Ludd>>. Acesso em: 15 jun. 2012.